

Welche Funktion hat Plotins 31ste Schrift (Plot.5.8) „Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?“ für das Verständnis der „Theologie des Aristoteles“?

Unter der besonderen Berücksichtigung der lateinischen Überlieferung des Petrus Nicolaus.

Dissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie

am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften

der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

Angela Gast

Berlin 2024

Erstgutachter: Prof. Dr. Bernd Roling

Zweitgutachter: Prof. Dr. Lukas Mühlethaler

Datum der Disputation: 22. August 2024

Selbstständigkeitserklärung

Gast, Angela:

Hiermit versichere ich an Eides statt, dass ich die vorliegende Dissertation selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt habe. Alle Ausführungen, die wörtlich oder inhaltlich aus anderen Schriften entnommen sind, habe ich als solche kenntlich gemacht. Diese Arbeit hat in gleicher oder ähnlicher Form noch keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegen und wurde bisher nicht veröffentlicht.

Berlin, 28.10.2024

Danksagung

Für das Zustandekommen meiner Dissertation gilt mein großer Dank Herrn Prof. Dr. Bernd Roling für die Betreuung meines Projektes von Beginn an und für die Übernahme der Erstbetreuung ab 2023, ebenso für die Anregung, die lateinische Rezeptionsgeschichte auszubauen. Dadurch sind wichtige Erkenntnisse zutage getreten. Prof. Rolings gedankenreiche und spannende Kurse über das lateinische Mittelalter und über die Frühe Neuzeit gaben mir einen tiefen Einblick in den Zeitgeist dieser Jahrhunderte und in die Entstehungszeit der lateinischen „Theologie des Aristoteles“.

Herrn Prof. Dr. Lukas Mühlethaler danke ich dafür, dass er eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Latinistik, Judaistik und Arabistik ermöglicht hat und meine Arbeitsfortschritte von 2020 bis August 2023 als Erstbetreuer begleitete. Seine Anregungen haben zur intensiven Auseinandersetzung mit den judäo-arabischen Manuskripten geführt.

Herrn Prof. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann gilt mein besonderer Dank, weil er mir Anfang 2022 zum Radikalschlag in meinem großen Themen-Entwurf und zur Abgabe der Dissertation riet. Auch die Teilnahme an seinen Philosophie-Kolloquien war für mich eine inspirierende Bereicherung.

Herrn Prof. Dr. Gerhard Endreß danke ich für seine freundliche Bereitstellung einer Kopie der „Uṭlūḡiyā“ aus der Aya Sofya 2457 maḡmū‘a. Sie gab den Anstoß für meine Zuordnung der Gold-Überschriften zu der Langfassung.

Frau Prof. Dr. Karin Alt danke ich für das jahrelange intensive Lesen und Diskutieren der Originale von Platon, Plutarch, Alkinoos, Plotin, Porphyrius und Jamblich. Es gab viele motivierende und interessante Kolloquien zusammen mit Frau Susanne Plewa, die mir auch als sehr gute Freundin zur Seite stand.

Und schließlich danke ich meinem Ehemann und meinen Kindern für ihre große Geduld und anhaltende Unterstützung.

Abstrakt

Diese Arbeit hat als Ziel die Bedeutung der 31sten Schrift (Plot.5.8) des Neuplatonikers Plotin (205–275) für das Verständnis der sogenannten „Theologie des Aristoteles“ (ThA) aufzuzeigen. Der Titel von Plotins in die ThA eingearbeiteten Schrift lautet: „Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?“ Die ältesten erhaltenen Fassungen der ThA sind in einer arabischen Kurzfassung (Kf) aus dem 15ten Jh., einer vollständig erhaltenen lateinischen Langfassung (Lf) von 1519 und in judäo-arabischen Fragmenten der Lf aus dem 14ten Jh. überliefert. Auf eine Schlüsselfunktion der 31sten Schrift deutet ihre Aufteilung auf zwei Einzel-Traktate und auf den Schlussteil der ThA in der lateinischen Lf hin. Diese gilt auch für die Kf der ThA, wie eine Wiederherstellung der originalen Traktat-Zuordnung deutlich macht: hierfür wird die geringere Traktat-Zählung der Kf auf die 14 Traktate der lateinischen Lf erweitert und diese erstmalig jeweils den originalen plotinischen Haupt-Fragestellungen und Theoremen zugeordnet, die in den drei Fassungen noch erkennbar sind. Für die Bestimmung des Verhältnisses von Lf und Kf dienen die judäo-arabischen Fragmente, die der Orientalist Andrei Borisov in den zwanziger Jahren des 20ten Jh.s entdeckt hat, als wichtige Textzeugen. Die Parallelisierung zeigt, dass alle Themen der Traktate in der ThA auf den Haupt-Fragestellungen bzw. Theoremen der 31sten Schrift und der anderen verwendeten Schriften Plotins basieren. Die Kf und Lf hatten somit ursprünglich die gleiche Traktat-Einteilung. Die frühere durchdachte Komposition und Thematik der ThA werden auf diese Weise auch in der Kf für die Forschung sichtbar gemacht. Inhaltlich können durch die judäo-arabischen Fragmente und die lateinische Lf originale (verlorene) arabische Passagen der Lf rekonstruiert werden und umgekehrt kann die erhaltene arabische Kf für verlorene judäo-arabische Fragmente als Vorlage dienen [Kap. 2]. Die Darstellung von Plotins in der ThA verwendeten Schriften und seines Unterrichts geben Hinweise auf die Intention des Verfassers der ThA [Kap. 3]. Die erstmalige deutsche Übersetzung und Textanalyse der in der lateinischen Lf bearbeiteten 31sten Schrift mit Vergleichen zu den anderen Fassungen zeigen deren Funktion, Komposition und Themen in der ThA. Ferner bestätigt die Analyse, dass die Lf die ältere ist und nicht die Kf, wie es im aktuellen Konsens heißt, und sie legt dar, inwieweit diese Fassungen übereinstimmen. Die ThA zeigt auf der Basis der 31sten Schrift [Kap. 4–7], wie jeder Mensch dank seines Intellekts die innere Schönheit sowohl der Sinneswelt und seines Selbst als auch der Himmelswelt durch aktive geistige Kontemplation erfassen kann und auf diese Weise die menschliche Seele die Schönheit der geistigen Welt, in der sich die Ideen bzw. die geistige Urform befinden. Ihrem Anspruch nach ist die ThA eine Universal-Theologie, da es für jeden Menschen möglich ist zu seinem geistigen Ursprung zurückzukehren. Die ThA endet mit der Genesis, dem in Erscheinung tretenden *Logos* Gottes. Hier stimmen Ziel und Anfang überein. Auf Grund der herausgearbeiteten und analysierten Themen können neue Hinweise auf die Intention und Identität eines möglichen Verfassers der ThA gewonnen werden [Kap. 8]. Dieser kannte Plotins zentrale Lehren wie die der Ideen bzw. Universalien in der geistigen Welt und hat die Logos-Lehre weiterentwickelt.

Die herausgearbeiteten Themen der 31sten Schrift Plotins in der ThA sind:

Schönheit und Glanz der sinnlichen und geistigen Welt und des Geistes (*nous*, *'aq̄l*, *intellectus*), Emanation (*perilampsis*), Lehre der Seele (*psychê*, *nafs*, *anima*), Lehre des Intellekts – (innere und äußere) Kontemplation, Logos-Lehre – Hervortreten (*prohodos*, *ḥurūğ*, *proventus* / *processio*) – Erkenn-Dich-Selbst – Umkehr und Rückkehr (*epistrophê*, *ruğū'*, *reversio*) – Aufstieg (*anhodos*, *şu'ūd*, *ascensio*) – Erleuchtung (*ellampsis*, *nūr* / *iḏā'a*, *illuminatio*) – Intuition – Wiederherstellung (*apokatastasis*), die Lehre der Ideen im Geist, Demiurg – Erstes Licht – Schöpfer – Hen, *Intellectus agens et possibilis*, Übereinstimmung von Anfang und Ziel (*archê*, *'illa fā'ila*, *principium* und *telos*, *'illa tamām*, *finis*), Schöpfung (*genesis*, *ḥalq*, *creatio*), Universal-Theologie.

Abstract

This thesis aims to show the function of the 31st treatise (Plot.5.8) of the Neo-Platonist Plotinus (205–270) for the understanding of the “Theology of Aristotle” (ThA). The title of Plotinus’ treatise incorporated in the ThA is as follows: “How Could Someone See the Beauty of the Intellect and that of its Intelligible World?” The oldest preserved versions of the ThA are represented in the Arabic shorter version (15th century), in a completely preserved Latin longer version (1519) and in Judeo-Arabic fragments of a longer version (14th century). The division of the 31st treatise in two single tracts and the final part of the longer Latin ThA already indicates its key function. This also applies to the shorter version, as the reconstruction of the original tract assignment will show. For this purpose, the lower tract count of the shorter version is extended to the 14 tracts of the longer Latin version. At the first time in terms of the subject matter, all of these are assigned to Plotinus’ original main questions or main theorems which are still recognizable in the three versions. For determining the relationship of the longer (Lf) and shorter (Kf) version, the Judeo-Arabic fragments – discovered by the orientalist Andrei Borisov in the twenties of the 20th century – serve as an important text-witness. The parallelism shows that all the topics of the tracts are based on the main questions and theorems of both the 31st treatise and the other treatises of Plotinus dealt with the ThA. The longer version and the shorter version thus originally had the same tract division. In this way, the former well-thought-out composition and topics of the ThA are made visible for research even in the shorter version. In terms of subject matter, it is now possible to reconstruct some sections of the original (lost) Arabic long version by the Judeo-Arabic fragments and the Latin longer version, and vice versa the preserved Arabic shorter version can serve as a template of the lost Judeo-Arabic fragments [chapter 2]. The presentation of the Plotinus’ treatises used in the ThA and of his teaching provide clues to the intention of the author of the ThA [chapter 3].

At the first time the Latin text (Lf) of the incorporated 31st treatise is translated into German, analyzed, compared with the other versions and so it shows its function, composition and topics in the ThA. Further, the analysis confirms that the longer version and not the shorter version – as the current consensus states – is the original one, and finally it shows how far they are corresponding. Based on the 31st treatise, the ThA presents [chapter 4–7], how everyone, due to his given intellect, can grasp the inner beauty of the sensory world and of his self and of the heavenly world through active spiritual contemplation, and finally the human soul can see the beauty of the intelligible world, in which the ideas or the universal form are contained. According to its claim the ThA is a universal theology, because it is possible for everyone to return to his intelligible origin. The final part of the ThA ends with *Genesis*, the revealing *Logos* of God. Here the goal and the beginning correspond. Due to the worked-out topics you get new clues to the intention and identity of the possible author of the ThA [chapter 8]. The latter knew Plotinus’ central teachings such as the doctrine of ideas or universal forms in the intelligible world, and he elaborated the *Logos*-teaching.

The topics of Plotinus’ 31st treatise elaborated in the ThA are as follow:

beauty and splendour of the sensory and intelligible world and the intellect (*nous*, ‘*aql*, *intellectus*), emanation (*perilampsis*), doctrine of the soul (*psychê*, *nafs*, *anima*), doctrine of the intellect (*nous*, ‘*aql*, *intellectus*), (inner and outer) contemplation, logos-teaching, emergence (*prohodos*, *hurūğ*, *proventus* / *processio*) – know-yourself – conversion and return (*epistrophê*, *ruğū*’, *reversio*) – ascension (*anhodos*, *su’ud*, *ascensio*) – enlightenment (*ellampsis*, *nūr* / *iğā’a*, *illuminatio*) – intuition – restoration (*apokatastasis*), the teaching of the ideas in the mind, Demiurge – First Light – Creator – Hen, *Intellectus agens et possibilis*, correspondence of beginning and goal (*archê*, ‘*illa fā’ila*, *principium* and *telos*, ‘*illa tamām*, *finis*), creation (*genesis*, *halq*, *creatio*), universal theology.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit über die „Theologie des Aristoteles“, die auf den Kern-Schriften Plotins basiert, richtet sich an philosophisch und theologisch interessierte Leser, die sich mit der immerwährenden Grund-Frage nach dem Ursprung des menschlichen Daseins beschäftigen sowie mit dem Konzept der Umkehr bzw. Rückwendung zum göttlichen Ursprung. Eine weitere Zielgruppe sind Gräzisten, Latinisten, Arabisten, Judaisten, Philosophen und Historiker, die sich mit Platons, Aristoteles‘ und Plotins Lehren und ihrer Wirkkraft im Neuplatonismus, in der Scholastik, im al-Kindī-Kreis und der Ishrākī-Bewegung befassen. Viele Themen, die das Mittelalter und die Neuzeit geprägt haben, erscheinen bereits bei Plotin und damit in der „Theologie des Aristoteles“, z.B. die *creatio ex nihilo*, die *processio* und *reversio* und die unmittelbare Erleuchtungserfahrung *im* geistigen Bereich, wie sich bei der Behandlung der 14 Traktate in Kapitel 2 zeigt. Auch für Forscher der frühen christlichen Kirche ist der Inhalt der „Theologie des Aristoteles“ aufschlussreich, in der „aussagbare“ Definitionen zu der *einen* Natur, d.h. zur Wesenheit Gottes, und der Genesis gesucht werden. Schließlich können Paläographen auf Grund der erwiesenen Ähnlichkeit zwischen der arabischen Kurzfassung (Kf), den judäo-arabischen Fragmenten und dem vollständig erhaltenen lateinischen Text der Langfassung (Lf) einen Nutzen bei der Rekonstruktion und Suche nach den fehlenden judäo-arabischen und arabischen Fragmenten ziehen [s. Kapitel 2 und Appendix 12.3 dieser Arbeit].

Siglen, Abkürzungen, Farben

Zitation antiker Autoren gemäß Liddell&Scott&Jones (LSJ)

Zählung der Plotin-Schriften bei Klammersetzung: in eckigen Klammern [Zahl] die chronologische Reihenfolge und in runden Klammern (Plot. und Zahlen) die Enneaden-Einteilung seines Schülers Porphyrius gemäß LSJ

(Text): Erläuterung von A.G.

(()): Text in der Übersetzung als spätere Ergänzung bereits im Original eingeklammert

<>: als vermuteter fehlender Text hinzugefügt

<griechischer Text> als vermuteter fehlender Text vom Editor hinzugefügt

[griechischer Text]: im griechischen Text vom Editor als vermuteter Zusatz gestrichen

[...]: in einem Zitat zwecks Konzentrierung auf den wesentlichen Punkt ausgelassen

[Text]: Ergänzung von A.G.

[Zahl]: gibt a) die chronologische Reihenfolge der Plotin-Schriften gemäß Porphyrius an, b) Kapitelangaben dieser Arbeit, c) die vermutete Nummerierung der JA Fragmente

[]: unleserlich (mit angedeuteter ungefähre Lücke) im Fragment

{ }: Anfangs-Buchstaben des nächsten Wortes am Ende einer JA Zeile als Zeilenfüller, meist am Anfang der nächsten Zeile wiederholt

//: Seitenende

>: interpretiert zu

AD: Anno Domini

A.G.: Angela Gast

AR: Arabisch

AS: 11tes Manuskript der Aya Sofya Sammelhandschrift 2457, auch als AS-Ms bezeichnet

Carp: Ausgabe des Iacobus Carpentarius 1571; mit Buch- und Kapitelangabe

Diet: *Editio* des Dieterici 1882 / 1883 mit Seitenzahl und gegebenenfalls Zeile, z. B. Diet (S.) 4.3; arabischer Text bezieht sich auf den arabischen Teil (1882), deutscher Text auf den deutschen Teil (1883) dieser zweigeteilten zweisprachigen Ausgabe

DMG: Deutsche Morgenländische Gesellschaft

E: Ende

ENA: Fragment aus der Erkan Nathanael Adler-Sammlung

ES: Einzelseite

Enn.: Enneade(n) (Einteilung nach Porphyrius)

FF: Forschungsfrage, FG: -gegenstand, FSt: -stand, FT: -these

FGP: Friedberg Genizah Project

H.-P.: die von mir so bezeichnete Harmonisierungs-Passage

JA: Judäo-Arabisch, judäo-arabisch

Kf: arabische kürzere Fassung der „Theologie“ (Dieterici)

Kursiv: geschriebene Begriffe werden hervorgehoben

Lf: judäo-arabische und lateinische längere Fassung der „Theologie“

Ms: Manuskript; Mss: Manuskripte

Nic: Petrus Nicolaus, Übersetzer der *Editio princeps* des Roseus, 1519

Nic Index: *Index Alfabeticus Sententiarum Operis Insigniorum* des Petrus Nicolaus

Patr: *Editio* des Patricius, 1591

Porph.Plot.: *Vita Plotini* des Porphyrius in der Ausgabe von Richard Harder

r: recto (Vorderseite)

S. und Text: siehe

S. und Zahl: Seitenzahl

Sp.: Spalte

„Theologie“: ThA: bezeichnet das unter dem Namen „Theologie des Aristoteles“ überlieferte Werk

A.G.: eigene Übersetzung bzw. von A.G. erstellt

Unterstreich: Kennzeichnung der bei Petrus Nicolaus aufgelisteten Sentenzen (ca. 100)

u: Zeile von unten an auf der Seite gezählt (2u: die zweite Zeile von unten)

v: verso (Rückseite)

Z.: Zeile

Zitation: Übersetzungen von Dieterici, Harder u.a. werden inkl. Kommata wörtlich zitiert

Farben und weitere Kennzeichnungen in der Arbeit

Gelb: die im AS mit goldener Farbe gekennzeichneten Wörter und beim goldfarbenen *naqūlu* die entsprechenden Parallelstellen, z.B. im griechischen und lateinischen Text, für eine leichtere Vergleichbarkeit

Blau in der lateinischen und judäo-arabischen Lf: Text-Block, der nur in der Lf vorkommt

Fettdruck im Originaltext: hebt, anders als im Original, für ein leichteres Verstehen relevante Begriffe hervor

Kursivdruck im Originaltext: kennzeichnet, anders als im Original, für einen schnelleren Überblick relevante Strukturelemente wie Anfangsfrage, Antwort, Ablehnung

Inhaltsübersicht

| | |
|--|------------|
| Abstrakt | I |
| Einleitung | 1 |
| 1. Grundlagenreflexion | 47 |
| 2. Kurzfassung und Langfassung, Kf und Lf | 65 |
| 3. Plotin | 120 |
| 4. Mīmar IV: Weg zur wahren Erkenntnis | 140 |
| 5. Mīmar XI: Gleichnis | 203 |
| 6. „Theologie“-Schluss: Schau der Wahrheit und ihre Genesis | 236 |
| 7. „Teil C“ der 31sten Schrift | 267 |
| 8. Vermächtnis | 275 |
| 9. Fazit | 329 |
| 10. Glossar | 347 |
| 11. Bibliographie | 380 |
| 12. Appendix | 398 |

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----|
| Einleitung..... | 1 |
| 1. Ursprünge und Historie der „Theologie“ | 4 |
| 2. Forschungsgegenstand, Forschungsstand, Forschungsfrage, Forschungsthese | 14 |
| 3. Beitrag dieser Arbeit und Methodik..... | 40 |
| 4. Struktur dieser Arbeit..... | 42 |
| 1 Grundlagenreflexion und Methodik | 47 |
| 1.1 Der griechische Text..... | 47 |
| 1.2 Der arabische Text..... | 49 |
| 1.3 Die lateinischen Texte | 52 |
| 1.4 Die judäo-arabischen Fragmente..... | 55 |
| 1.5 Zusammenhang der verschiedenen Fassungen..... | 59 |
| 2 Kurzfassung und Langfassung, Kf und Lf..... | 65 |
| 2.1 Abschnitts-Anfänge in Kf und Lf gemäß Plotins <i>Quaestio</i> / Theorem..... | 66 |
| 2.2 Inhalt der „14 Schriften“ der Kf gemäß Plotins <i>Quaestio</i> / Theorem | 85 |
| 2.3 Gegenüberstellung Lf und Kf gemäß Plotins <i>Quaestio</i> bzw. Theorem..... | 106 |
| 3 Plotins Schriften, sein Schüler-Kreis und die „Theologie“ | 120 |
| 3.1 Mögliche Auswahlkriterien für Plotins Schriften in der „Theologie“..... | 120 |
| 3.2 Arbeitsweise Plotins und seiner Schüler: Was war Schultradition?..... | 130 |
| 3.3 Die Bedeutung der 31sten Schrift und ihre Aufteilung in der Lf der „Theologie“ | 135 |
| 4 Traktat IV als Weg zur wahren Erkenntnis | 140 |
| 4.1 <i>Reversio Animae ad Veritatem</i> durch Kontemplation (<i>θεά</i>) der Schönheit..... | 141 |
| 4.2 Übersetzung des lateinischen Textes von Liber IV | 152 |
| 4.3 Die Harmonisierung von Aristoteles mit Platon in der Lf | 181 |
| 5 Mīmar XI als Gleichnis der Himmelswelt unter Jupiter für die geistige Welt..... | 203 |
| 5.1 Plotin und die Kf (Diet 112–120) sowie Lf der „Theologie“ | 203 |
| 5.2 Übersetzung des lateinischen Textes von Liber XI..... | 208 |

| | | |
|------|--|-----|
| 5.3 | <i>Proventus</i> / Heraustreten / <i>hurūġ</i> (خروج) Jupiters als All-Seele | 226 |
| 5.4 | Liber XI als Gleichnis für die universale Einheit oder <i>Homoousia</i> | 228 |
| 6 | „Theologie“-Schluss als Schau der Wahrheit und deren Genesis | 236 |
| 6.1 | Plotin und die Lf und Kf des Schlussteils der „Theologie“ (Diet 160–170)..... | 237 |
| 6.2 | Übersetzung des lateinischen Textes im Schlussteil des Liber XIV | 239 |
| 6.3 | <i>Verbum Divinum</i> als Genesis bzw. <i>Processio Dei et Intellectūs</i> | 259 |
| 7 | „Teil C“ aus Plotins 31ster Schrift | 267 |
| 8 | Vermächtnis Plotins und der „Theologie“ | 275 |
| 8.1 | Die 31ste Schrift als Schlüssel zum Verständnis der „Theologie“..... | 275 |
| 8.2 | Rezeption und Bedeutung der Themen der „Theologie“ | 283 |
| 8.3 | Die Verfasserfrage der „Theologie“ | 313 |
| 9 | Fazit | 329 |
| 10 | Glossar und Zeittafel | 347 |
| 10.1 | Glossar: Latein / Arabisch / Griechisch / Deutsch | 347 |
| 10.2 | Zeittafel | 378 |
| 11 | Literatur- und Quellenverzeichnis | 380 |
| 11.1 | Sekundär-Literatur..... | 380 |
| 11.2 | Editionen / Teileditionen und Übersetzungen | 390 |
| 11.3 | Manuskripte und Fragmente..... | 394 |
| 11.4 | Lexika und Grammatiken..... | 395 |
| 11.5 | Online-Lexikon-Einträge..... | 396 |
| 11.6 | Online-Abbildungen..... | 397 |
| 12 | Appendix | 398 |
| 12.1 | Der griechisch-deutsche Text der 31sten Schrift Plotins (Plot.5.8) | 399 |
| 12.2 | Zuordnungs- und Nummerierungs-Versuch der judäo-arabischen Fragmente | 431 |
| 12.3 | Ein Rekonstruktionsversuch der verlorenen judäo-arabischen Fragmente | 441 |
| 12.4 | Die deutsche und englische Zusammenfassung der Dissertation..... | 457 |

Abbildungsverzeichnis

| | |
|---|-----|
| Abbildung 0-1 Der Zeitstrahl gibt einen Überblick über die historischen Ereignisse, Editionen, Werke und Personen mit Bezug zur „Theologie“ (©A.G.) | 46 |
| Abbildung 8-1 <i>Reversio Animae ad Veritatem Divinam</i> durch Kontemplation der Schönheit / des Lichts in der sinnlichen und geistigen Schöpfung in den Traktaten IV, XI, XIV der „Theologie“ (©A.G.) | 282 |
| Abbildung 8-2 Das Portraitbild des Patricius, abgedruckt bei Rixner und Siber (1823)..... | 308 |
| Abbildung 12-1 Digitalisat Frgm. I 2173, S. 10v / 4b (rechts) bzw. FGP-Nr. C613028..... | 433 |
| Abbildung 12-2 Digitalisat Frgm. I 2173, S. „18r“ [11] (links) bzw. FGP-Nr. C613035 | 434 |
| Abbildung 12-3 Digitalisat Frgm. I 2173, S. „18v“ [11v] (rechts) bzw. FGP-Nr. C613037. | 434 |
| Abbildung 12-4 Digitalisat Frgm. I 2173, S. 12r / 6r (links) bzw. FGP-Nr. C613029..... | 435 |
| Abbildung 12-5 Digitalisat Frgm. I 2173, S. 13r / 7r + 12v / 6v bzw. FGP-Nr. C613030.... | 435 |
| Abbildung 12-6 Digitalisat Frgm. I 2173, Seite „18r“ bzw. FGP-Nr. C613035 | 438 |
| Abbildung 12-7 Digitalisat Frgm. I 2173, Seite „18v“ bzw. FGP-Nr. C613038..... | 439 |
| Abbildung 12-8 Digitalisat Frgm. I 2173, Seite 12r / 6r bzw. FGP-Nr. C613029 | 439 |
| Abbildung 12-9 Spiralminarett „al-Malwīya“ von Sāmarrā’. Lizenz CC BY-SA 3.0. | 465 |

Tabellenverzeichnis

| | |
|---|-----|
| Tabelle 1-1 Lautumschrift gemäß DMG (an Abel / Levkovich / Musall orientiert) | 51 |
| Tabelle 1-2 Unterschiede zwischen <i>Editio princeps</i> und abgebildetem Text (A.G.) | 53 |
| Tabelle 1-3 Transliteration Arabisch, Judäo-Arabisch (A.G.)..... | 57 |
| Tabelle 2-1 Zuordnung der rekonstruierten Traktat-Anfänge der Diet Kf zur Lf (A.G.)..... | 84 |
| Tabelle 2-2 Acht-seitige Übersicht über die Einteilung der „Theologie“ mit der lateinischen Überschrift (A.G.) und der judäo-arabischen Nummerierung (Sp. 1+2), Dietericis arabischer Kf (Sp. 3), dem plotinischen Haupt-Thema (Sp. 4, A.G.), der Plotin-Stelle (Sp. 5), den Themen (Sp. 6, A.G.) und den Überschriften des AS-Ms (Sp. 7, A.G.).... | 112 |
| Tabelle 4-1 Liber IV: Teil A der 31sten Schrift mit der „Harmonisierungs-Passage“ | 154 |
| Tabelle 4-2 Fragment I 2173, Seite 10v (Fenton 4b) bzw. FGP-Nr. C613028..... | 190 |
| Tabelle 4-3 Fragment I 2173, Seite „18r“ bzw. FGP-Nr. C613035 + C613036..... | 193 |
| Tabelle 4-4 Fragment I 2173, Seite „18v“ bzw. FGP-Nr. C613037 mit Kustode „מתחרך“. | 194 |
| Tabelle 4-5 Fragment I 2173, Seite 12r / 6r bzw. FGP-Nr. C613029..... | 195 |
| Tabelle 4-6 Fragment I 2173, Seite 12v / 6v bzw. FGP-Nr. C613030 | 196 |
| Tabelle 4-7 Fragment I 2173, Seite 13r / 7r bzw. FGP-Nr. C613030..... | 198 |

| | |
|---|-----|
| Tabelle 5-1 Liber XI.1 | 210 |
| Tabelle 5-2 Liber XI.2 | 216 |
| Tabelle 5-3 Liber XI.3 | 218 |
| Tabelle 5-4 Liber XI.4 | 221 |
| Tabelle 5-5 Die „Triade“ bei Plotin und ihre spätere Umdeutung..... | 229 |
| Tabelle 5-6 Triaden in der „Theologie“ und bei ihren Vorläufern | 230 |
| Tabelle 6-1 Liber XIV.11 | 239 |
| Tabelle 6-2 Liber XIV.12 | 243 |
| Tabelle 6-3 Liber XIV.13 | 246 |
| Tabelle 6-4 Liber XIV.14 | 250 |
| Tabelle 6-5 Liber XIV.15 | 253 |
| Tabelle 10-1 Glossar Latein-Arabisch-Griechisch-Deutsch..... | 349 |
| Tabelle 10-2 Daten der Autoren, Werke und Ereignisse (©A.G.)..... | 378 |
| Tabelle 12-1 Übersicht über die Aufteilung der 31sten Schrift in der „Theologie“ | 400 |
| Tabelle 12-2 Überschrift der 31sten Schrift aus dem Text entnommen | 401 |
| Tabelle 12-3 Teil A (Plot.5.8[31].1.1–4.6) entspricht Traktat IV..... | 401 |
| Tabelle 12-4 Teil C (Plot.5.8[31].7.22–10.17) verteilt als Kernthema der „Theologie“ | 411 |
| Tabelle 12-5 Teil D (Plot.5.8[31].10.18–13.22) entspricht Traktat XI (Lf) | 412 |
| Tabelle 12-6 Teil B (Plot.5.8[31].4.6–7.22): bildet den Schlussteil von Traktat XIV (Lf)... | 421 |
| Tabelle 12-7 Transkription von Diet 51.7–54.2 ins Judäo-Arabische | 442 |
| Tabelle 12-8 Transkription von Diet 113.16–118.5 ins Judäo-Arabische | 446 |
| Tabelle 12-9 Transkription von Diet 160.12–162.16 ins Judäo-Arabische | 451 |
| Tabelle 12-10 Transkription des Schlussteils Diet 168.14 bis 170 ins Judäo-Arabische | 453 |

Es handelt sich um eigene Abbilder und Tabellen, wenn nicht anders verlautet.

Welche Funktion hat Plotins 31ste Schrift (Plot.5.8) „Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?“ für das Verständnis der sogenannten „Theologie des Aristoteles“?

Unter der besonderen Berücksichtigung der lateinischen Überlieferung des Petrus Nicolaus.

Einleitung

Die sogenannte „Theologie des Aristoteles“ ist eine Schrift, die vom *Logos* Gottes im Sinne der *Rede* von Gott handelt und nach seinem Wesen forscht. Gleichzeitig ist sie auch, wie die Arbeit zeigen wird, als *Logos* Gottes, d.h. als sein *wirkendes Wort* (*verbum divinum*), zu verstehen, da sie Gottes Schöpfung zum Thema hat. Ihr erklärtes Ziel ist es, eine universale Philosophie und Theologie zu schaffen, die das *gesamte Wissen*¹ enthält. Philosophie und Theologie sind hier miteinander verbunden, beide haben das gleiche Ziel: nach dem göttlichen Ursprung des Menschen zu suchen und ihm den Weg aufzuzeigen, damit der Mensch nach seiner Rückkehr je nach Fähigkeit die Wiederherstellung (*Apokatastasis*) zum vollendeten Menschen erlangen kann. Zwei Welten werden miteinander verbunden: der geistige Bereich Gottes und dessen sinnliche Schöpfung bzw. Wirkung. Der Anfang (*archê*) der Schöpfung und das Ziel (*telos*) stimmen durch die Rückkehr zum geistigen Ursprung überein. Dies gibt den Rahmen der „Theologie“.

Die „Theologie des Aristoteles“ liegt in einer kürzeren und einer längeren Fassung vor. Die kürzere arabische Fassung (Kf) wurde ihrem *incipit* zufolge im 9ten Jahrhundert im al-Kindī-Kreis² ins Arabische übertragen.³ Deren Vorlage ist verloren. Das früheste erhaltene Manuskript der Kf stammt aus dem 15ten Jahrhundert. Die Kf enthält im Vergleich zu der Lf sowohl weniger Text als auch weniger durchnummerierte Traktate, meistens zehn Traktate. Die längere Fassung (Lf) wird repräsentiert durch judäo-arabische⁴ Fragmente (14tes Jh.), die alle aus einer

¹ Diet S. 3: علم كلى „das gesamte Wissen“.

² Zum Thema „al-Kindī-Kreis“: Gerhard Endress 1997, S. 43–76, er hat den „al-Kindī-Circle“ detailliert und prägnant analysiert; ferner Peter Adamson (2006) 2020.

³ Die drei wesentlichen Editionen sind hier: a) die arabisch-deutsche Edition von Friedrich Dieterici (Leipzig 1882 nur arabisch und 1883 zusammen mit der deutschen Übersetzung); b) die arabische Edition der „Theologie“ von Badawi (Cairo 1955); c) die Edition aller griechischen Plotin-Texte von Henry-Schwyzler-Lewis (Bd. II, Bruxelles 1959), die im Arabischen vorkommen, zusammen mit einer englischen Übersetzung der „Theologie“ auf der Basis der Badawi-Ausgabe; sie enthält auch eine detaillierte Einleitung zur „Theologie“ und zu dem übrigen Plotinus Arabus mit tabellarischen Vergleichen zu den Badawi- und Dieterici-Stellen.

⁴ Judäo-Arabisch meint Arabisch mit hebräischen Buchstaben.

karäischen⁵ Geniza-Sammlung stammen, und durch die lateinische *Editio princeps* des Franciscus Roseus aus dem Jahr 1519, die aus 14 *Libri* bzw. Traktaten besteht. Das Verhältnis der Fassungen zueinander ist in der Forschung noch nicht abschließend geklärt. Diese Arbeit möchte durch einen inhaltlichen Vergleich der Lf und Kf zu einer Klärung der unterschiedlichen Anzahl der Traktate von Lf und Kf beitragen und untersuchen, ob die Kf die wirklich ältere Fassung ist, wie der Konsens der Forschung zu sein scheint.⁶

Formal zählt die „Theologie“ zwar als „Theologie des Aristoteles“ zu den pseudo-epigraphischen Schriften des Aristoteles, sie basiert jedoch auf sechs epoptischen⁷ Schriften und weiteren Passagen des griechisch schreibenden Neuplatonikers⁸ Plotin (204–270 n. Chr.). Dass Passagen aus Schriften Plotins der „Theologie des Aristoteles“ zugrunde liegen, wurde in der Neuzeit 1812 von dem englischen Platon-Spezialisten Thomas Taylor festgestellt.⁹ Der Verfasser der „Theologie des Aristoteles“ ist jedoch weiterhin unbekannt. Die in der „Theologie“ zitierten und erläuterten Schriften führen zum Wissen von der Wesenheit des Göttlichen. Unter diesen Schriften befindet sich auch Plotins Schrift „Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?“¹⁰ Sie wird in der chronologischen Zählung bei Porphyrius die 31ste genannt.¹¹ Diese 31ste Schrift ist noch nicht in ihrer Bedeutung, ihren zentralen Aussagen und ihrer Aufteilung auf drei Traktate, inklusive Schlussteil, in der

⁵ Die Karäer sind eine seit dem 7ten Jh. auftretende Glaubensgemeinschaft, die den jüdischen Tanach (die Heilige Schrift), jedoch nicht die rabbinische Talmud-Tradition (Alltagspraxis-Auslegung) übernommen hat.

⁶ Auf die wenigen Fragmente einer hebräischen und arabischen Lf muss in einer anderen Arbeit eingegangen werden. Ansätze finden sich bei Tzvi Langermann 1999 und Alexander Treiger 2020/21.

⁷ Epoptische Schriften: Schriften, die in das höchste (für die Allgemeinheit verborgene) Wissen einführen; vgl. Friedrich Dieterici 1882, S. 50 (arabisch); AS 135r; Plot.5.8.2.32; Franciscus Patricius: *Plato et Aristoteles Mystici* (1. Spalte): *Epopticos [...] in secreto, & ad veritatem*. Zu den epoptischen Schriften Platons: Pierre Hadot 1982, S. 440–442; mein Dank gilt Esteban Law und seinem Kurs *Platons Theologie* (2019), in dem wir diesen in Bezug auf epoptische Schriften erleuchtenden Aufsatz diskutiert haben. Platons *Timaeus*, der in der „Theologie“ auszugsweise als Vorlage dient und interpretiert wird, zähle ich auch zu den epoptischen Werken, da er Platons Kosmologie-Lehre als Mythos enthält.

⁸ Plotin sah sich selbst als *Platoniker*, s. Plot.5.1[10].8.13ff. Die Bezeichnung *Neuplatoniker* stammt aus späterer Zeit.

⁹ S. Jill Krave 1986, S. 272: „For it was not until 1812 that it was definitively proved, by the English Platonist Thomas Taylor, that the *Theology* derived from the *Enneads* of Plotinus.“

¹⁰ Eigene Übersetzung von *πῶς ἂν τις τὸ κάλλος τοῦ νοῦ καὶ τοῦ κόσμου ἐκείνου θεάσαιοτο*; Der lateinische Begriff für „Nous“ ist „intellectus“, der arabische Begriff „عقل“; der deutsche „Geist“.

¹¹ In der *Enneaden*-Zählung des Porphyrius handelt es sich um Plot.5.8, in der Ausgabe von Kirchhoff ist es die 28ste Schrift. Das Gesamtwerk Plotins umfasst ca. 50 Schriften und ist von seinem Schüler Porphyrius unter thematischen Gesichtspunkten auf sechs Gruppen mit je neun Schriften angeordnet und ediert worden. Nach dieser *Enneaden*-Fassung werden die Werke Plotins in der Forschung zitiert, in eckigen Klammern erscheint oft die chronologische Nummer der Schriften.

„Theologie des Aristoteles“ untersucht worden.¹² Sie bietet in dieser Arbeit die inhaltliche Grundlage für einen Vergleich zwischen der Lf und Kf der „Theologie“.

Warum ist diese Schrift von Bedeutung?

In dem Werk wird Aristoteles‘ Sinneswelt mit der Ideenwelt Platons verknüpft. Dies ermöglicht den Aufstieg der Einzel-Seele zu ihrem Ursprung in den geistigen Bereich anhand des Lichts und dessen Schönheit. Der Aufstieg der Seele nimmt thematisch durch die Aufteilung der 31sten Schrift auf die „Theologie“ in der gesamten „Theologie“ eine zentrale Rolle ein. Plotin selbst galt in der Spätantike als *theios anêr* (göttlicher Mann), da er zu Lebzeiten in seinem inneren geistigen Aufstieg viermal die Vereinigung mit dem Nous bzw. Intellekt erreicht hatte.¹³ In der 31sten Schrift sind die wesentlichen Lehrsätze Plotins enthalten. Diese beziehen sich auf seine Lehre der Triade Hen-Nous-Psyche, auf die Rückkehr des Menschen zum geistigen Ursprung, auf die Lehre, dass die Ideen *im* Geist sind, auf die Unterscheidung zwischen einer empirisch wahrnehmbaren Welt und einer geistigen (noetischen) Welt und deren Genesis. Besonders hebt sie Plotins Lehre der *Perilampsis* (Umherstrahlung) und *Ellampsis* (Illumination / Erleuchtung) hervor. Diese gilt, meist als Emanations-Lehre bezeichnet, als Kernstück des Neuplatonismus. Bereits der Umstand, dass die zentralen Aussagen dieser Schrift, die Rückkehr der Seele, die Illumination und die Genesis, die Übereinstimmung von *Telos* und *Archê* in dem Schlussteil der „Theologie“ erläutert werden, verleiht dieser Schrift innerhalb der „Theologie des Aristoteles“ eine wesentliche Funktion. Sie steht daher im Zentrum meiner Arbeit.

Welche Fassung der „Theologie“ bildet hierbei den Ausgangspunkt?

Der russische Orientalist Andrei Borisov forderte bereits in den 30er Jahren des 20sten Jh.s einen Textvergleich zwischen der Lf und Kf, um das inhaltliche und zeitliche Verhältnis der Fassungen zueinander zu bestimmen. Durch seinen frühen Tod blieb dieser Forschungsbedarf bestehen. Ihm wird nun durch eine Analyse der Darstellungsweise der 31sten Schrift in ihrer bisher noch nicht untersuchten lateinischen Fassung nachgekommen. Ich werde die Bearbeitung der 31sten Schrift in der Lf auf der Basis des lateinischen Texts inklusive meiner deutschen Übersetzung mit der 31sten Schrift Plotins [abgedruckt in der Appendix 12.1] und der arabischen Kf vergleichen [Kap. 4–7]. Dabei nehme ich auf Grund der Anregung durch

¹² Vgl. Cristina D’Ancona 2003 und 2017a. Sie hat bereits die in der „Theologie des Aristoteles“ enthaltenen Schriften Plot.4.8[6] und Plot.4.7[2] behandelt.

¹³ Vielfach bezeugt, so in der *Vita Plotini* (§131) von Plotins Schüler Porphyrius.

Borisov auch die judäo-arabischen Fragmente als älteste Textzeugen zu Hilfe, um das hohe Alter der Vorlage der lateinischen Übersetzung zu belegen [bes. in Kap. 4]. Zuvor muss die Frage (FF 1) nach dem strukturellen und inhaltlichen Verhältnis der Lf zur Kf, d.h. nach dem Verhältnis der 14-Traktat-Einteilung zur 10-Traktat-Einteilung, geklärt werden, um die Anordnung und Verteilung und Darstellung der 31sten Schrift innerhalb der „Theologie des Aristoteles“ zu zeigen und sie mit der Kf und der plotinischen Vorlage vergleichen zu können. Meine These ist, dass die Traktate der Lf und der Kf ursprünglich jeweils unter den gleichen plotinischen Fragestellungen und Theoremen abgehandelt wurden, d.h. die gleiche thematische Einteilung in 14 Traktate hatten [Kap. 2]. Durch eine Textanalyse kann dann die Frage (FF 2) untersucht werden, inwiefern die Darstellung der 31sten Schrift als Schlüssel zum Verständnis der „Theologie des Aristoteles“ dient. Eine detaillierte Textanalyse kann auch Hinweise auf die Intention und die Person eines möglichen Verfassers geben. Daher stellt sich abschließend die Frage (FF 3) nach einem plausiblen Verfasser des Archetyps der überlieferten „Theologie des Aristoteles“ [Kap. 3 und Kap. 8].

Für ein besseres Verständnis der zeitlichen Einordnung der existierenden Fassungen der „Theologie des Aristoteles“ stelle ich im Folgenden zunächst deren Ursprünge und Historie dar. Dann erläutere ich den Forschungsgegenstand, den Forschungsstand, die Forschungsfragen und die Thesen zum Verhältnis zwischen Lf und Kf (FG 1), zum Inhalt der 31sten Schrift und ihrer Schlüsselfunktion (FG 2) und in Bezug auf einen möglichen Verfasser des Archetyps (FG 3).

1. Ursprünge und Historie der „Theologie“

Aufschlussreich für den Inhalt der „Theologie“ ist, dass die plotinischen Basis-Texte und die Fassungen der „Theologie“ jeweils zu einer Zeit entstanden, als eine Harmonisierung von Aristoteles mit Platon das philosophische Zeitgeschehen prägte, um *eine* philosophische bzw. theologische Wahrheit zu erhalten: Plotins Schriften im dritten, die arabischen Manuskripte im 9ten und die lateinische Übersetzung im 16ten Jahrhundert.¹⁴ Dies erklärt, wie durch die intensive Auseinandersetzung mit Platon und Aristoteles die „Theologie“ auch als „Theologie des Aristoteles“ gelten konnte. Gerade die komplexe jahrtausendlange Beschäftigung mit den beiden Philosophen ist für eine heutige Betrachtung der „Theologie“ so herausfordernd und spannend. Die Auseinandersetzung führt zu den Fragen, in welchem kulturellen und politischen

¹⁴ Für das Zeitgeschehen in der ersten Hälfte des 16ten Jahrhunderts s. Bernd Roling, 2007b, S. 146.

Klima die uns überlieferte „Theologie des Aristoteles“ gemäß ihrer Einleitung 600 Jahre nach Plotins Wirken ins Arabische übertragen wurde, auf welchem Wege sie ins Lateinische übersetzt wurde und welche Bedeutung die Entdeckung der judäo-arabischen Fragmente hat.

9tes–17tes Jh. in der arabischen Welt

Historisch fassbar ist die arabische Fassung der „Theologie des Aristoteles“ durch das *incipit*. So berichtet eines der ältesten erhaltenen arabischen Manuskripte zu Beginn im nummerierten ersten *Mīmar* (Traktat) Folgendes:¹⁵

المؤمر الأول من كتاب ارسطاطاليس المسمى اثولوجيا وهو المقول¹⁶ على الربوبية فسرهُ فرفوريروس الصوري ونقله الى العربية عبد المسيح بن عبدالله الناعمي واصلحه¹⁷ يعقوب¹⁸ بن اسحق الكندي لاحمد بن المعتصم بالله¹⁹

„Erstes *Mīmar* vom Buch des Aristoteles, das „Theologie“ heißt. Es ist die Rede von der Gottheit, der Tyrer Porphyrius hat es erläutert, ‘Abadalmasīh bin ‘Abdāllāh an-Nā‘imī²⁰ hat es ins Arabische übersetzt und Ya‘qūb bin Ishāq al-Kindī hat es für Aḥmad bin al-Mu‘tašim bi‘Llāh in eine angemessene Form bringen lassen.“²¹

¹⁵ Aya Sofya Manuskript 2457, 105r; vgl. Kutsch 1954, S. 277ff. inklusive der Fußnoten; Adamson in *Stanford Encyclopedia* 2021; vgl. Adamson 2002, S. 27.

¹⁶ Diet S. 1 hat den Begriff *قول* (Rede) verwendet.

¹⁷ Die meisten Forscher übersetzen „corrected“. Ich habe mich für „in die Form bringen lassen“ (4ter Stamm) im Sinn von „in die Höhe richten“ und „veredeln“ entschieden. Manfred Uhlmann hat im *Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts* in den Indices von Bd. II, S. 860, und III, S. 629, belegt, dass in dieser Zeit der Begriff *ašlaḥa* die Bedeutung der beiden griechischen Begriffe *orthoun* und *hēmerein* hatte. *orthoun* bedeutet „in die Höhe richten“, „zu Ansehen bringen“, „fördern“ und *hēmerein* „veredeln“. Inhaltlich könnte sich das z.B. auf die Basmala-Formel und die häufige Verwendung des Begriffs „bāṭin“ („innen“) beziehen, da al-Kindī's Familie zur Sekte der *Bāṭiniya* gehörte. Auch Petrus Nicolaus hat nach seinen eigenen Worten die arabischen Ergänzungen gestrichen und der lateinischen Fassung die römische Toga angezogen und diese damit veredelt. Dies spricht für eine arabische Vorlage der lateinischen Fassung.

Bei Dieterici folgt أبو يوسف.

¹⁸ Diakritisches Zeichen beim *Qāf* fehlt im Original.

¹⁹ Dieterici lässt *Mīmar* (Traktat) I im deutschen Text erst auf Seite vier beginnen und Badawi erwähnt „*Mīmar* I“ sowohl ganz am Anfang als auch nach der Einführung und dem sogenannten Inhaltsverzeichnis.

a) Diet S.1:

الميمر الأول من كتاب ارسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية اثولوجيا وهو قول على الربوبية تفسير فرفوريروس الصوري ونقله الى العربية عبد المسيح بن عبدالله ناعمة الحمصي واصلحه لاحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي

„Das Buch des Philosophen Aristoteles, das im Griechischen Theologia heisst, behandelt die Lehre von der Gottherrschaft und ist vom Tyrer Porphyrius erklärt. Dasselbe wurde vom Christen Ibn ‘Abdallah Nā‘ima aus Emessa ins Arabische übertragen und für Achmed ibn al Mu‘tasim billah von Abu Josef Jakob ibn Ishāk, dem Kenditen, richtig hergestellt.“ „Im Griechischen“ fehlt im Aya Sofya Ms, genauso wie „al-Ḥimṣī“ (d.h. „aus Emessa“).

Die bei Badawi und im Ms der Sammelhandschrift Aya Sofya 2457 folgenden „Streitfragen“ hat Dieterici als „Inhaltsverzeichnis“ an das Ende gestellt, obwohl sie in seiner Hauptvorlage Sprenger 741 auch im ersten Kapitel aufgelistet werden. Bei Dieterici steht statt des Verbs „erklären“ das Verbalsubstantiv „Erklärung“.

²⁰ Dieterici hat eine andere Textvariante und übersetzt „vom Christen Ibn ‘Abdallah Nā‘ima aus Emessa“. Für „Nā‘ima“ steht „ناعمة“. Ich habe mich für die Textvariante aus dem Aya Sofya Ms entschieden. Die Endung „ى“ ist ohne diakritische Punkte geschrieben und kann daher als Buchstabe *Alif maqṣūra* oder *yā* gelesen werden. Letzteren habe ich analog zu al-Kindī gewählt. Das lateinische Wort *abenama* kann viele Gründe haben, z.B. eine andere Aussprache oder Lesevariante.

²¹ Eigene Übersetzung des Aya Sofya-Textes mit Vokabel-Bedeutungen aus Wehr. Vgl. Gerhard Endress 1973, S. 68–69: „Buch des Aristoteles mit Namen Theologia, d.i. Rede über die Gottheit, kommentiert von Porphyrios

Al-Kindī, der im 9ten Jh. in Bagdad wirkte, hat die „Theologie“ demnach für den Abbasiden Aḥmad bin al-Mu‘taṣim bi’Llāh angemessen darstellen lassen.²² Die Wissenschaft Theologie, die „Rede von Gott“, galt zu al-Kindīs Zeit als Krönung aller Wissenschaften. Theologie und Philosophie haben beide ihre Berechtigung, da sie zusammengehören. Al-Kindī ließ viele griechische Werke ins Arabische übersetzen, so u.a. Aristoteles‘ Metaphysik. Aristoteles schätzte er in besonderem Maße.²³ Er verfolgte hierbei aber auch das Ziel „to represent the class-consciousness, and to vindicate the intellectual contribution of scientists for the first time in the history of Islamic civilization.“²⁴

In seinem eigenen Werk „Über die erste Philosophie“ schreibt al-Kindī:

„Wir dürfen uns nicht schämen, die Wahrheit für gut zu erachten und anzuerkennen, woher sie auch kommen mag, auch wenn sie von Menschen kommt, die anders als wir und uns fremd sind. Es gibt nämlich nichts, was angemessener für denjenigen wäre, der nach der Wahrheit strebt, als die Wahrheit selbst. Die Wahrheit wird durch denjenigen, der sie ausspricht oder übermittelt, weder herabgesetzt noch geschmäleret. Auch wird niemand durch die Wahrheit gemindert, sondern jeder wird durch sie geehrt.“²⁵

Diese beeindruckenden Sätze dokumentieren al-Kindīs gebildete Denkweise. Zugleich wandte er sich gegen eine reine Spekulation (*naẓar*) und baute auf den demonstrativen Beweis (*burhān*) auf. Zum Wissen um die Wahrheit der Dinge gehöre das „Wissen um die Gottheit“ (*‘ilm ar-rubūbiya*), um die „Einheit“ (*waḥdānīya*) und um die „Tugend“ (*faḍīla*).²⁶ Genau diese Punkte enthält die „Theologie“. Das abbasidische Reich hatte zu al-Kindīs Zeit seine größte Ausdehnung und größte kulturelle Blüte. Die schnelle Bevölkerungszunahme in der Stadt

aus Tyros“; Gerhard Endress 1997, S. 53; Cristina D’Ancona 2001, S. 82–83. Vgl. Peter Adamsons Übersetzung 2002, S. 27: “The first chapter of the book of Aristotle the philosopher, called in Greek “Theologia”, that is, discourse on divinity. The exposition of Porphyry of Syria, translated into Arabic by ‘Abdalmasīḥ b. ‘Abdallah b. Nā‘ima al-Ḥimṣī, and corrected for Aḥmad b. al-Mu‘taṣim by Abū Yūsuf Ya‘qūb b. Ishāq al-Kindī, mercy on him”; Zimmermann 1986, S. 188–190, übersetzt *rubūbiya* als „Lordship“. Vgl. Maroun Aouad 1989, S. 547: prologue. Auf die Namensunterschiede kann hier nicht eingegangen werden, nur so viel, dass der Zusatz al-Ḥimṣī sowohl im AS-Ms als auch in der lateinischen *Editio princeps* fehlt. S. zur Person al-Ḥimṣī: Alexander Treiger 2022a, S. 158–160.

Vgl. die Einführung von Petrus Nicolaus zu seinem Werk: *a Graeca lingua pridē per abenamam Saracenum in Arabā translatum*.

²² Der Name Aḥmad bin al-Mu‘taṣim bi’Llāh stammt aus: AS 105r. Der Forschungsstand zum Proömium wird im Folgenden in der Einleitung unter „Forschungsstand“ behandelt.

²³ Siehe zum al-Kindī-Kreis und den Übersetzungen vom Griechischen ins Arabische: Gerhard Endress 1997, Dimitri Gutas 1998, Peter Adamson (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*) 2006/20.

²⁴ Gerhard Endress 1997, S. 50. Dieser Satz wird auch bei Adamson 2002 zitiert.

²⁵ Ya‘qūb Ibn-Ishāq al-Kindī, übersetzt von Anna Akasoy, 2011, S. 65. Ähnliches schreibt auch Moses Maimonides in der Einleitung zu den „Acht Kapiteln“, s. Lukas Mühlethaler 2014, S. 18–19.

²⁶ Al-Kindī 2011, S. 65–69.

Bagdad, die Spannungen zwischen den Arabern und den Iranern und die Schia durch die Anhänger ‘Alis führten jedoch zu sozialen und religiösen Spannungen.²⁷ Der Kalif umgab sich mit einer türkischen Privatarmee, den noch nicht islamisierten Mamluken.²⁸ Die Residenz wurde nach Sāmarrā verlegt. Dies wird als „Wendepunkt der islamischen Geschichte“ angesehen.²⁹ Das Reich zerfiel politisch kontinuierlich. In dieser Zeit unterstützte der abbasidische Herrscher al-Mu‘taṣim die rationale, aus Basra stammende islamische Doktrin der Mu‘taziliten. Diese gehörten einer sunnitisch-theologischen Schulrichtung an.³⁰ Die Grundprinzipien ihrer Lehre bilden die Einheit und die Gerechtigkeit Gottes.³¹ Die Mu‘taziliten hatten die kalām-Methode entwickelt.³² Sie „bedienten sich der griechischen Logik bei ihrer Argumentation und so entstand eine Art *spekulative Theologie*.“³³ Auch die „Theologie des Aristoteles“ enthält bis zu einem gewissen Grad die kalām-Methode mit aristotelischer Beweisführung. Die einzelnen Traktate lassen sich jeweils als kalām, d.h. Rede, von Gott lesen.³⁴ Wie beschaffen der göttliche Geist, d.h. der Logos Gottes, ist und wie man ihn erfassen kann, ist das Thema der 31sten Schrift und der „Theologie des Aristoteles“. Dieses Werk traf vielleicht auch deshalb den Zeitgeist. Die Lehre der Mu‘taziliten von der *Erschaffenheit* (*halq*)³⁵ des Korans war 827 unter den abbasidischen Kalifen zur Staatsdoktrin erhoben und mit einer *Mihnā* (*Prüfung*) durchgesetzt worden.³⁶ Al-Mu‘taṣim (833-842) führte die *Mihnā* weiter, bei der die Gelehrten einen Eid auf die *Erschaffenheit* des Korans leisten mussten. Wer den Koran als ewiges (präexistierendes) unerschaffenes Wort Gottes ansah und an die Gottesschau glaubte, dem drohte eine hohe Strafe. Das rief den Widerstand der orthodoxen Sunniten hervor.³⁷ Al-

²⁷ So Mirko Novak 1995, S. 127.

²⁸ So Mirko Novak 1995, S. 129.

²⁹ So Mirko Novak 1995, S. 123–140, so heißt es auch im Titel seines Aufsatzes.

³⁰ So Reza Hajatpour 2019, S. 283.

³¹ So Mahmoud Abushuair 2019, S. 199.

³² Hans Halm 1988, S. 63. *Kalām* im Sinne von „Streitgespräch, das dialektischen Argumentationsregeln folgt, mit dem Ziel des Erkenntnisgewinns“; ebenso erklärt in: al-Baṣīr (Wolfgang von Abel) 2005, S. 19.

³³ So Elsayed Elshahed 2019, S. 171.

³⁴ Beginn von Mīmar II der judäo-arabischen Fassung: *الكلام في الربوبية*:

אלמימר אלתאני מן כתאב תאלוגיא והו אלכלאם פי אלרבוביה

(الميمر الثاني من كتاب تالوجيا وهو الكلام في الربوبية)

„Der Traktat II vom Buch *Tālūḡyā*. Er ist der *kalām* (Diskurs) von der *rubūbīya* (Gottheit).“ Vgl. auch Beginn von Mīmar VII im Aya Sofya ms, 147v. Diese judäo-arabische Stelle dokumentiert, dass die Traktate der „Theologie“ als *kalām* in der karaitischen Tradition gelesen wurden; sie wurden in einer karaitischen Sammlung gefunden.

³⁵ Genau mit diesem Wort wird der krönende Schlussteil der „Theologie“, die Darstellung der Schöpfung der geistigen Welt bzw. der Ideen, eingeleitet.

³⁶ Vgl. hierzu auch den Ambiguitätsdiskurs über die eindeutigen (*muḥkamāt*) und mehrdeutigen (*mutašābihāt*) Verse in den Koranwissenschaften bei Mourad Qortas 2019, S. 67–68, S. 91.

³⁷ So Mirko Novak 1995, S. 127.

Kindī, dessen Familie der Kendīten zur Sekte der Bāṭinīya gehörte, die den Koran allegorisch interpretierte,³⁸ hatte höchstwahrscheinlich den Wert der „Theologie“ für die Fragestellung der Erschaffenheit und Unerschaffenheit des Logos Gottes erkannt. Er ließ die „Theologie“ übersetzen und widmete sie al-Mu‘taṣim.³⁹ Das Werk kann, wie sich in der Arbeit zeigen wird, durch die Art der Genesis-Darstellung eine mögliche Lösung für beide Sichtweisen bieten, zumindest für diejenigen, die dafür aufgeschlossen sind.⁴⁰ Der ewige geistige Logos Gottes ist unerschaffen und unveränderbar. Der sichtbare Logos kann als erschaffen und als unerschaffen interpretiert werden. Die Miḥnā wurde jedoch im Jahr 847 gewaltsam durch den Abbasiden al-Mutawakkil beendet. In der Folgezeit wurden die Mu‘taziliten und ihre rationalistische Denkweise bekämpft. Der Widerstand gegen die Miḥnā „was in essence an opposition to the theology that imposed it, Mu‘tazilism – both to its contents, philosophical theology, and to its method, dialectic disputation – and not to the translated or “foreign” sciences.“⁴¹ Die „Theologie des Aristoteles“ konnte weiter bestehen.

Aristoteles‘ Charisma als Lehrer Alexanders des Großen trug offensichtlich dazu bei, dass er in der arabischen und iranischen Welt unter den griechischen Philosophen eine Vorrangstellung erhielt. So erfreute sich auch die pseudo-aristotelische Schrift „Secretum Secretorum“, in der Aristoteles seinem Schüler Alexander Ratschläge erteilt, großer Beliebtheit.⁴² Vor allem jedoch erhielt Aristoteles diese Vorrangstellung im 9ten Jahrhundert durch das arabische Werk „Über die Harmonie der zwei weisen Philosophen, Platon und Aristoteles“, in dem beide Philosophen miteinander harmonisiert werden.⁴³ Das Werk wird al-Fārābī zugeschrieben. Es enthält viele Zitate aus der „Theologie des Aristoteles“. So führt es auch den berühmten Anfang von Plotins 6ter Schrift (Plot.4.8) an, in der Plotin seinen eigenen Aufstieg zum Intellekt, seine Vereinigung mit ihm, seine Erleuchtung (*Illumination*) sowie seinen Abstieg wieder in die hiesige Welt beschreibt. Im Werk von al-Fārābī wird als Sprecher dieser sogenannten Ekstasis-Passage jedoch

³⁸ S. Ignaz Goldziher 1916, S. 4–6.

³⁹ Eine Übersetzung im al-Kindī-Kreis bestätigt auch der Vergleich zwischen der arabischen und judäo-arabischen Fassung anhand der im al-Kindī-Kreis typischen Wortverwendungen: Gerhard Endress 1973, S. 85, S. 101 ff., S. 112–113, Hans Daiber 1995, S. 13–15. Gerhard Endress 1997, S. 44, S. 46, S. 50–51. Vgl. Cristina D’Ancona 2001, S. 82 ff.

⁴⁰ S. hierzu Adrian Pirtea Draft o.J.: *Saadia’s Theory of Kavod. Tenth Century Discussions on the Createdness of Divine Glory in Jewish and Cristian Theology*. Veröffentlicht auf *Academia* (Online-Portal). Er belegt die Bedeutung der „Erschaffenheit“ und „Unerschaffenheit“ von Gottes Wort (kalām) und die Interpretationsbreite im 10ten und 11ten Jahrhundert.

⁴¹ Gutas 1998, S. 161.

⁴² S. Charles B. Schmitt 1986, S. 4; Dimitri Gutas 1986, S. 27: belegt die Verbreitung dieses Werks. Eine weitere oft zitierte pseudo-aristotelische Schrift, der *Liber de Causis*, spielte hingegen in der islamischen Welt zumindest bei al-Kindī, al-Fārābī und ibn Sīnā keine bedeutende Rolle, wie Richard C. Taylor gezeigt hat: 1986, S. 43.

⁴³ Dieterici (al-Fārābī) 1892, S. 1–53.

Aristoteles genannt.⁴⁴ Spätestens damit wurde aus Aristoteles, der wegen seiner logischen Schriften bekannt war, in der arabisch-sprechenden Welt auch ein Weiser mit einer mystischen Erfahrung und durch diese Zuschreibung gelangte er zu noch höherem Ansehen.⁴⁵ Die „Theologie“ wurde schon früh im berühmten Kompendium der „Lauteren Brüder“ zitiert. Auch der Philosoph ibn Sīnā (Avicenna) kannte die „Theologie des Aristoteles“ und kommentierte Teile im 10ten Jahrhundert.⁴⁶ Während der persischen Dynastie der Safawiden (1501–1722) erlebte sie vor allem in der *Ishrākī*-Bewegung (*Erleuchtungs*-Theologie) und als *Fürstenspiegel* eine Blütezeit: aus dieser Epoche sind viele persische Manuskripte erhalten.⁴⁷

Die Rezeption der lateinischen Langfassung

Editionsgeschichtlich bedeutsam war 1516 die Entdeckung eines heute verlorenen arabischen oder judäo-arabischen Manuskriptes der „Theologie“ durch Franciscus Roseus Rhavennas in der Bibliothek von Damaskus.⁴⁸ Franciscus Roseus ließ die „Theologie“ mit dem lateinischen Titel *Aristotelis theologia seu philosophia mystica* auf Zypern von dem jüdischen Arzt und Philosophen Moses Rovas, einem *physicus Linguae arabae peritissimus Philosophus*, ins *Italiſche* (*sermo Italicus communis*) übersetzen. Anschließend wurde das übersetzte Werk von dem Philosophen Petrus Nicolaus Faventinus Castellani, der sich durch seine Aristoteles- und Platon-Kenntnisse auszeichnete,⁴⁹ ins Lateinische (*oratio romana*) übertragen.⁵⁰ Dieser Text ist der Text der *Editio princeps*. Er besteht aus 14 libri und erschien in Rom 1519 [Kap. 1.3].

Franciscus Roseus bezeichnete die „Theologie“ als *opus aureum* und stellte fest: „Sie ist ein Handbüchlein, aber wegen der unermesslichen Gedanken von menschlichen Armen kaum zu umfassen.“(A.G.)⁵¹ Ihr hohes Alter begründete er mit dem durch Würmer beschädigten Anfang von Liber IX, auf den das arabische Ms verweise.⁵² Dies beweise, dass das griechische Original

⁴⁴ So Dieterici (al-Fārābī) 1890, S. 31. Siehe Kap. 2 dieser Arbeit zu der Ekstasis-Passage mit weiterer Literatur.

⁴⁵ S. Peter Adamson 2021, S. 195: “tensions between Plato and Aristotle tend to be resolved by assimilating Plato to Aristotle rather than vice-versa.”

⁴⁶ S. Peter Adamson 2004a+b.

⁴⁷ S. Marco Di Branco 2014, S. 191–217. Zum Thema *Ishrākī*-Bewegung: Sajjad Rizvi 2007, S. 176–207.

⁴⁸ S. Paul Fenton 1986, S. 256; Brief von Franciscus Roseus an Papst Leo X, der der *Editio princeps* vorangestellt ist.

⁴⁹ So im Vorwort der *Editio princeps* aus dem Jahr 1519.

⁵⁰ Zur Latinitas s. *Proaemium* (sic!) der *Editio princeps*; s. Paul Fenton 1986, S. 250, 258–9, Bernd Roling 2007, S. 380.

⁵¹ Franciscus Roseus im Brief an Papst Leo X.: *manuarium est, verum immensis sensibus, vix ab humanis ulnis est complexile*.

⁵² Im Brief an Papst Leo X.

aus der berühmten Aristoteles-Bibliothek des Neleus stamme.⁵³ Er ließ die „Theologie“ durch Papst Leo X. approbieren und erhielt das alleinige Druckrecht für die nächsten zehn Jahre.⁵⁴

Die „Aristotelis Theologia seu Philosophia Mystica“ enthält die längere Fassung (Lf) gegenüber den erhaltenen arabischen Manuskripten (Kf). Die Arbeit will den großen Wert dieser *Editio princeps* für die Interpretation der „Theologie“ erkennbar machen. Zum einen nennt die Edition als Übersetzer der arabischen Fassung den Namen *abenama*,⁵⁵ der auch in den erhaltenen arabischen Manuskripten überliefert ist, zum anderen hat der Bearbeiter der lateinischen Fassung, Petrus Nicolaus, auf Grund seiner Platon- und Aristoteles-Kenntnisse den Wert des Textes erkannt und die „Theologie“ mit Überschriften thematisch klar strukturiert. In einem *Index Alphabeticus Sententiarum Operis Insigniorum* hat er über 1270 Sentenzen aus der „Theologie“ zusammengestellt.

Petrus Nicolaus schreibt in seinem Vorwort (*Proaemium*), dass die Ägypter ihre Weisheit mystischen Zeichen (Hieroglyphen) anvertraut hätten, damit sie nicht in Vergessenheit gerieten. Die „Theologie“ enthalte die *Divina Arcana* der *Veteres Sapientes*, die nicht für das gemeine Volk gedacht seien. Dort sei die *Sapientia absoluta* und *scientia individua*, die *veritas excellentissima* und *Bonitas primaria*, ferner *das verbum in Deo* konzipiert und herausgeführt (*productum*) als *conaequale* und *conessentiale*. Anfangsprinzip sei die unkörperliche Substanz, die man *spūs (spiritus)* nenne. Sie umfasse Gott, die Intelligenzen und die Seelen. Da Gott der erste unter den dreien sei, heiße das Werk „Theologia“. Dort sei *simplicitas summa* und *momentanea Intellectio, per Deum omnium intellectio illustratioque*. Petrus Nicolaus zog Parallelen zu Texten der Kabbala, die seinen Angaben zufolge erst ab dem 40sten Lebensjahr gehört werden durften, wenn die Affekte der Menschen sich beruhigt hätten. Platon nämlich habe seine Gedanken „mit rätselhaften Worten hinterlassen, worauf auch die Hebräer in ihrer Kabbala achteten (*observarunt*).“⁵⁶ Daher sei auch der Stil narrativ, weil übernatürliche *Theoremata* durch Gleichnisse und Zeichen beleuchtet werden sollten. Er schreibt auch, in der „Theologie“ seien so viele theologische und orthodoxe Sentenzen wie in keinem anderen paganen Werk. Die

⁵³ Im Brief an Papst Leo X. Vgl. Ueberweg: Antike 3, S. 191–92: Sulla brachte nach der Eroberung Athens im Jahr 86 v. Chr. die Bibliothek des Apelikon von Teos nach Rom, die auch die Aristoteles-Schriften aus dem Besitz des Aristoteles-Schülers Neleus von Skepsis enthielten, die dessen Erben vergraben hatten. Auf Grund dieser Bibliothek und anderer Schriften schuf Andronikos von Rhodos in der zweiten Hälfte des ersten Jh.s v. Chr. die berühmte Aristoteles-Gesamtausgabe. Diese diente allen späteren Kommentatoren als Grundlage.

⁵⁴ Brief von Papst Leo X. vom 30. Dezember 1517 an Franciscus Rhavennas (der *Editio princeps* vorangestellt).

⁵⁵ *Proaemium* des Petrus Nicolaus zur „Theologie“.

⁵⁶ Übersetzung A.G.; Nic Proömium: *Plato autem aenigmaticis verbis exarata reliquit, quod Hebrei quoque in caballa sua observarunt.*

Sentenzen erwiesen Aristoteles eher als Christen denn als Philosophen, so wie Dionysius und Philoponus christliche Philosophen seien.⁵⁷

Die „Theologie“ war somit seit dem Jahr 1517 mit ihren Themen im Gelehrten- und Theologen-Kreis bekannt. Die Werke von Pico de la Mirandola, Reuchlin und Paulus Ricius hatten die christliche Kabbala im 15ten und 16ten Jahrhundert zu einem kontrovers diskutierten Thema gemacht.⁵⁸ Auch wenn die „Theologie“ bei diesen Auseinandersetzungen kaum namentlich erwähnt wird, trafen zumindest ihre Themen den Zeitgeist. Denn die christliche Kabbala (1450–1750) versuchte Theologie, Philosophie und uralte Weisheit zu einem „einheitlichen spekulativen System“ zu verbinden.⁵⁹ Ein Grund, warum die „Theologie“ nicht namentlich zitiert wurde, könnte sein, dass Roseus das alleinige Druckrecht für die ersten Jahre hatte und bei Missachtung Exkommunikation und eine Strafe von 200 Dukaten drohten.⁶⁰

Ein halbes Jahrhundert nach der *Editio princeps* charakterisiert der Philosoph Iacobus Carpentarius 1571 im Vorwort zu seiner *ad sensum* geschliffenen Paraphrase⁶¹ der „Theologie“ ihren Inhalt als „das, was in der Philosophie das Hervorragendste und bisher nur sehr wenigen Bekannte ist.“⁶² Iacobus Carpentarius war ein Platon-Kenner. So hatte er 1566 das Didaskalion des Alkinoos, ein Lehrbuch über die Philosophie Platons, ins Lateinische übersetzt. Er zweifelte, wie auch viele seiner Zeitgenossen, an der Autorschaft des Aristoteles. Gleichwohl wurde die lateinische „Theologie“ mehrfach in den Aristoteles-Editionen des 16ten Jh.s gedruckt und erschien bis ins 17te Jh. noch weiter unter den lateinischen *Spuria* des Aristoteles.⁶³

Der venezianische Humanist Franciscus Patricius, der an der Universität von Ferrara einen Lehrstuhl für platonische Philosophie innehatte, edierte 1591 in seinem Werk *Nova de Vniversis* (sic!) *Philosophia* erneut den Text der „Theologie“ [Kap. 1.3]. Seine Fassung hielt sich eng an die *Editio princeps* von Roseus. Auch Franciscus Patricius sah – zumindest dem Titel nach, den er der „Theologie“ gab – in der „Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum a Platone, voce tradita, ab Aristotele, excepta et conscripta Philosophia. Ingens Divinae Sapientiae Thesaurus“ einen Schatz der Weisheit der Ägypter und Chaldäer, der von Platon mündlich weitergegeben und

⁵⁷ Nic *Proaemium*.

⁵⁸ Die christliche Kabbala behandeln ausführlich Bernd Roling 2007 (a)+(b) und Wilhelm Schmidt-Biggemann 2012.

⁵⁹ Schmidt-Biggemann 2012, S. 1–2. Er begründet auf S. 2, dass die christliche Kabbala sich trotz jüdischer Topoi nicht aus der jüdischen Tradition entwickelt habe.

⁶⁰ Brief von Papst Leo X. 1517.

⁶¹ S. Kap. 1.3 dieser Arbeit.

⁶² Iacobus Carpentarius 1571 in seinem Vorwort: *quae in philosophia sunt omnium praestantissima & adhuc perpaucis cognota*.

⁶³ So Jill Kraye 1986, S. 269–70, zu Carpentarius und den Aristoteles-Editionen.

von dem späten⁶⁴ Aristoteles übernommen und aufgeschrieben worden sei. In seinem Werk *Nova Philosophia* geschehe die „aristotelische“ Methode des Aufstiegs zur ersten Ursache nicht durch Bewegung, sondern durch das Licht und die Lichter, dann mit Patricius' spezifischer Methode. Die ganze Göttlichkeit komme in der Kontemplation zum Vorschein. Zuletzt werde die platonische Methode, die Ableitung der Gesamtheit der Dinge vom Schöpfer-Gott dargestellt.⁶⁵ Über Ammonius Saccas seien die platonischen Dogmen unter anderem zu Origenes, Plotin und Amelius gelangt. So habe Plotin auch das *Gleichnis der zwei Steine* (*similitudo duorum lapidum*) aus Buch IV. cap. 4 der „Theologie“ übernommen.⁶⁶ Patricius kehrte die Abhängigkeiten um. Die *Nova Philosophia* kam durch die Indexkongregation der Katholischen Kirche für über 300 Jahre auf den Index der verbotenen Schriften.⁶⁷ Darin enthalten waren neben der „Theologie“, auch die chaldäischen Orakel des Zoroaster und hermetische Schriften inklusive der des Asclepius. Die „Theologie“ wurde wegen sechs häretischer Lehren verurteilt, die nach Aussage von Jill Krays nicht überliefert wurden: „Unfortunately, no record survives of what the six doctrines were.“⁶⁸ Sie sind jedoch in den Dokumenten der Verbotsverfahren des 16ten Jahrhunderts bei Baldini und Spruit erwähnt.⁶⁹ Die sechs Lehren werden von mir inklusive des lateinischen Textes aus dem Verbotsverfahren im Kapitel *Rezeption und Bedeutung der Themen der „Theologie“* behandelt [Kap. 8.2].

⁶⁴ S. Rezeptionsgeschichte in Kapitel 8.2 dieser Arbeit.

⁶⁵ Titel des Werkes des Franciscus Patricius 1591: „Nova De Vniversis Philosophia. In Qva Aristotelica Methodo, non per motum, sed per lucem, & lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde Propria Patricii Methodo; Tota in contemplationem venit Diuinitas: Postremo methodo Platonica, rerum vniversitas, à conditore Deo deducitur.“ Daran angehängt wurden verschiedene Werke, darunter auch die „Theologie“ mit dem Titel: „Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum a Platone, voce tradita, ab Aristotele excepta et conscripta philosophia. Ingens Divinae Sapientiae Thesaurus.“

⁶⁶ *Nova De Vniversis Philosophia* 1591, am Ende der Schrift Plato et Aristoteles, *Mystici atque Exoterici*.

⁶⁷ Hubert Wolf und Thomas Brockmann gaben dankenswerterweise erhellende und hilfreiche Hinweise zu den Verfahren gegen Franciscus Patricius, s. Hubert Wolf I, 2020, S. 754–55: Gutachten von Benedetto Giustiniani zur *Nova de Universis Philosophia* zwischen 27. März und 3. Juli 1593; Wolf II, 2020, S. 1539: Francisco de Toledo: Beauftragter der Indexkongregation für die Expurgation der *Nova de Universis Philosophia*. Das Verbotsverfahren und die sechs *dogmata* werden in Kap. 8.2 dieser Arbeit behandelt.

⁶⁸ Jill Krays 1986, S. 272.

S. *Nova De Vniversis Philosophia* des Patricius: Patricius gibt vor den Indices am Ende seines Werkes im Kapitel „Veritatis Studiosis“ Hinweise. Offenbar erregte auch seine dargestellte Rückwendung des Aristoteles zu Platon Missfallen.

⁶⁹ Baldini / Spruit 2009, S. 2197–2264.

Die judäo-arabischen Fragmente

Eine weitere längere Fassung der „Theologie“ ist in den judäo-arabischen Fragmenten aus dem 14ten Jahrhundert erhalten,⁷⁰ die vermutlich wie die lateinische Fassung aus 14 *mayāmir* (Traktaten) bestand [Kap. 1.4]. Der Orientalist Andrei Borisov entdeckte sie 1929. Sie stammen aus der Kairoer Geniza der Karäer, die im 19ten Jh. freigelegt wurde. Die „Theologie“ könnte über die Mu‘taziliten zu den Karäern gelangt sein. David Sklare schreibt zum Verhältnis der Mu‘taziliten und Karäer: „The teachings of the Mu‘tazila had a long career within substantial segments of Arabic speaking Jewry ... Mu‘tazilī *kalām* remained the “official” theology of the Egyptian Karaite community until at least the middle of the seventh century.“⁷¹ Dieser Umstand deutet darauf hin, dass die Lf die ältere und ursprüngliche sein könnte, da die judäo-arabische Lf als ältester Textzeuge der „Theologie“ bei den Karäern in verschiedenen Fragmenten überliefert wurde und wahrscheinlich die Kopie einer arabischen Lf ist. Daher werde ich in der Arbeit die judäo-arabischen Fragmente neben der lateinischen Fassung besonders berücksichtigen. Letztere hat durch Borisovs Forschungsergebnisse einen größeren Stellenwert erhalten.

Die Editionen der Neuzeit

Mehr als 350 Jahre nach der Veröffentlichung der lateinischen *Editio princeps* erschien in Leipzig 1882 die bekannte Edition des arabischen Textes von Friedrich Dieterici und ein Jahr später erneut mit der ergänzten deutschen Übersetzung [Kap.1.1]. Dietericis Edition enthält eine Einteilung in zehn *mayāmir* (*Traktate*, sg. *mīmar*)⁷². Dieser Text gilt als die Kurzfassung. Die gleiche Einteilung findet sich auch in den meisten arabischen Manuskripten. Es folgten weitere Editionen und Übersetzungen von ‘Abdurrahmān Badawi (1955), Paul Henry / Hans-Rudolf Schwyzer / Geoffrey Lewis (1959) und anderen. Diese beruhen auf den Editionen von Friedrich Dieterici und von ‘Abdurrahmān Badawi mit einer Einteilung in zehn Traktate.⁷³ Genau hier beginnt das Problem des Verhältnisses zwischen Lf und Kf. In dieser Arbeit wird daher mit der Frage nach der Einteilung der „Theologie“ auch die damit zusammenhängende Frage der Komposition untersucht. Diese Fragen werden mit der Darstellungsweise und Aufteilung der bisher noch nicht untersuchten 31sten Schrift (Plot.5.8) in der Lf und Kf verbunden.

⁷⁰ S. Alexander Treiger 2007, S. 166: Die arabische Vorlage dieser Fragmente stamme z.T. aus dem 10ten / 11ten Jahrhundert.

⁷¹ David Sklare 2017, S.145–146.

⁷² S. Gerhard Endress 1973, S. 16 und 69 zum Begriff *mīmar*. Hans-Rudolf Schwyzer 1941, S. 218 hatte zusätzlich zum Einleitungsteil und dem Teil der 140 „Titel“ eine Einteilung in 11 Bücher inklusive VIIIb empfohlen, jedoch in seiner Ausgabe (1959) eine in 10 Traktate vorgenommen.

⁷³ Z.B. eine spanische Übersetzung der „Teologia“ mit einer Einleitung unter Einbeziehung der lateinischen Lf von Luciano Rubio (1978 und 1988) und die portugiesische Übersetzung von Catarina Belo (2010).

Auf Grund der Anordnung der 31sten Schrift gemäß der Lf und des aufzuzeigenden Themas, der *reversio*⁷⁴ *ad veritatem*⁷⁵, und der Übereinstimmung von *Archê* und *Telos*, wird deren Bedeutung für die „Theologie“ dargestellt. Durch die enge Verbindung von Plotins-Schriften zur „Theologie“ ist auch die Frage nach einem möglichen Verfasser der „Theologie“ neu erwacht [Kap. 2–8], zumal offenbar auch Patricius enge Bezüge der „Theologie“ zu Ammonius Saccas, Plotin und Amelius gesehen hat.⁷⁶

2. Forschungsgegenstand, Forschungsstand, Forschungsfrage, Forschungsthese

Seit dem 19ten Jahrhundert ist die Forschungsliteratur der Orientalisten, Arabisten, Judaisten und Klassischen Philologen zur „Theologie des Aristoteles“ durch deren Thematisierung bei Salomon Munk, durch Friedrich Dietericis Edition der Kf und durch Valentin Roses Reaktion darauf stark angewachsen. Andrei Borisovs Entdeckung der judäo-arabischen Fragmente 1929 und seine Aufsätze zur „Theologie“ bewirkten deren Wertschätzung und für kurze Zeit die der lateinischen Fassung. Die Arbeiten und Editionen zum *Plotinus Arabus* von Hans-Rudolf Schwyzer, Paul Henry, Geoffrey Lewis, Franz Rosenthal, Paul Kraus, Abdurrahmān Badawi folgten. In neuerer Zeit haben folgende Autoren besondere Verdienste erworben: K.B. Starkova durch die Veröffentlichung von Andrei Borisovs Arbeiten zu seiner unvollendet gebliebenen Dissertation, zudem Gerhard Endress, Maroun Aouad⁷⁷, S.M. Stern, Paul Fenton, Fritz Zimmermann, Jill Kraye, Hans Daiber, Everett K. Rowson, Alexander Treiger, Sebastian Brock, Cristina D’Ancona und Peter Adamson. Sie alle haben entscheidend zu einer wissenschaftlichen Diskussion der „Theologie“ beigetragen.

Forschungsbedarf haben jedoch noch folgende Themen: das Verhältnis von Lf und Kf zueinander, die Bedeutung von Plotins 31ster Schrift und die Frage nach einem möglichen Verfasser des Archetyps der „Theologie des Aristoteles“. Im Folgenden werden der Forschungsgegen-

⁷⁴ Der Begriff *reversio* wurde von mir gewählt, da er erstens die Bedeutung *Umkehr*, zweitens die *Tätigkeit der Rückkehr*, drittens die Bedeutung *Rückkehr* ausdrückt, ähnlich wie der bei Plotin verwendete Begriff *epistrophê*. Nicolaus verwendet das Verb *revertere*, von mir wurde das Substantiv der Tätigkeit verwendet: *reversio*.

⁷⁵ Die Begriffe wurden so von mir in Anlehnung an den lateinischen Text gewählt.

⁷⁶ Diese drei Autoren sah Patricius in seiner Einleitung zur „Theologie“ jedoch in Abhängigkeit von einem mystischen Aristoteles, nicht als die Wegbereiter eines mit Platon harmonisierten Aristoteles.

⁷⁷ Maroun Aouad 1989, S. 541–590, gibt einen Überblick über den gesamten Forschungsstand zur „Theologie“ bis 1989. Auf ihn sei hier für einen umfassenden Einblick verwiesen.

stand (FG 1–3), Forschungsstand (FSt 1–3), die Forschungsfragen (FF 1–3), die Forschungsthesen (FT 1–3) inkl. des Vorteils der Thesen und die Methode erläutert.

Forschungsgegenstand (FG 1) Das Verhältnis von Lf und Kf zueinander und der Forschungsstand (FSt 1)

Die bisherigen wissenschaftlichen Untersuchungen beruhen auf der Annahme, dass die arabishe „Theologie des Aristoteles“ aus zehn *mayāmir* (Traktaten / Kapiteln) besteht. Diese Einteilung hatte bereits 1859 Salomon Munk postuliert. Auch Friedrich Dietericis Edition der arabischen „Theologie“ (1882) ist in zehn *mayāmir* eingeteilt.⁷⁸ Dietericis Einteilung beruht auf seiner Hauptvorlage, dem arabischen Manuskript Sprenger 741 aus dem Jahr 1591, das explizit eine Einteilung in zehn *mayāmir* enthält. Auch seine zweite wesentliche Quelle, die schon Munk vorlag, der Parisinus 2347, enthält zehn *mayāmir* genauso wie die Edition von Badawi, dem wesentlich mehr Manuskripte zur Verfügung standen, darunter das 11te Manuskript (AS-Ms) aus der Aya Sofya-Sammelhandschrift 2457. Letzteres beginnt nach der in Goldtinte geschriebenen Basmala-Formel mit dem goldfarbenen Ausdruck „erstes Mīmar“. Dieser Traktat nimmt auf Grund seiner einführenden Funktion eine Sonderstellung ein. Er behandelt drei Themen: was „der Philosoph“ sagt und was „das Wort von Ihm“ beinhaltet sowie, dass die „Seele“ kein Körper ist, jeweils goldfarben gekennzeichnet. Die folgenden sieben nummerierten goldfarbenen *mayāmir*-Überschriften und sechs weitere Goldüberschriften für jeweils einen Haupttraktat stimmen mit der Traktat-Einteilung der Lf überein. Eine weitere kennzeichnet das Sonder-Kapitel über die Gerechtigkeit. Das AS-Ms ist demnach wie die Lf in 14 *mayāmir* eingeteilt. Dies ist bisher noch nicht in der Forschung festgestellt worden. Gegenüber den arabischen Mss weisen sowohl die lateinischen Editionen als auch die judäo-arabischen Fragmente, soweit erkennbar, eine durchnummerierte Einteilung in 14 *libri* bzw. *mayāmir* auf. Damit unterscheiden sie sich von der arabischen Kurzfassung, die allgemein in zehn Traktate eingeteilt ist.⁷⁹

⁷⁸ Eine Ausnahme bildet zunächst Hans-Rudolf Schwyzer, der zwischenzeitlich eine Einteilung in 11 Bücher angenommen hatte: S. Hans-Rudolf Schwyzer 1941, S. 218. In der Plotin-Edition von Henry-Schwyzler-Lewis (1959) hat sie jedoch zehn *mayāmir*.

⁷⁹ Cristina D'Ancona in *Encyclopedia of Medieval Philosophy* 2011, Sp. 1546: „The main Plotinian text in Arabic is the so-called *Theology of Aristotle*, a treatise in ten chapters.“ Dieser Einteilung steht die 14-Traktat-Einteilung der lateinischen und (judäo-) arabischen Fassung gegenüber, Sp. 1548: „The Latin text is based on the so-called Longer Version of the *Theology*, in 14 chapters, whose Arabic antecedent is only fragmentarily extant.“ Für weitere Literatur über die längere Fassung verweist sie auf Fenton (1986), Treiger (2007) und auf den detaillierten Überblick bei Aouad (1989).

In der Forschung werden die Unterschiede zwischen der Lf und Kf (FSt 1) neben der unterschiedlichen Anzahl der Traktate auch kulturell, religiös oder thematisch begründet. Einen ausführlichen Überblick über den Forschungsstand hierzu bis 1989 gibt Maroun Aouad und sieht diese Frage als nicht gelöst.⁸⁰ Ihm folgte weitere Forschungsliteratur. Cristina D’Ancona sieht folgenden offensichtlichen Unterschied zwischen der lateinischen Lf und der arabischen Kf: „To mention only the blatant differences, it falls into fourteen chapters instead of the ten of the Arabic text, and the so-called Headings of the Questions [...] do not feature in it: should one go deeper into the comparison, a mismatch would appear here and there, both in wording and in structure.”⁸¹ Seit langem besteht der wissenschaftliche Konsens, dass die kürzere Fassung die ältere sei. Die verschiedenen Einteilungen werden von den Forschenden besonders mit einem unterschiedlichen kulturellen und religiösen Bezug begründet und als Ausdruck für ismailitische, jüdische oder christliche Herkunft gesehen.⁸² Im Folgenden sind die wichtigsten Erkenntnisse über eine kulturelle Zuordnung zusammengefasst:

1. Die besondere Leistung von Andrei Borisov für die Erforschung der „Theologie des Aristoteles“ wurde von Alexander Treiger in seiner *Essay-Review*⁸³ behandelt. Seine Informationen basieren vor allem auf dem Buch von Borisovs Witwe K.B. Starkova, das Borisovs Aufsätze auf Russisch enthält.⁸⁴ Borisov hatte eine neue Ausgabe der „Theologie des Aristoteles“ geplant, die nicht nur die sogenannte *Kurze Fassung* von Dieterici enthalten sollte, sondern auch die sogenannte *Lange Fassung*, die vollständig nur in der lateinischen Fassung vorlag und fragmentarisch in den (judäo-arabischen) Fragmenten, die er 1929 entdeckt hatte.⁸⁵ Die *Lange Fassung* sollte unter anderem folgende Manuskripte aus der Zweiten Firkovich Sammlung enthalten: das Manuskript II 1198, das Borisov in das 13te/14te Jahrhundert datierte, sowie Ms II 1197 und Ms I 2173.⁸⁶ Er unterteilte die Manuskripte in zwei Texttraditionen, in eine iranische und eine jüdische, wonach alle iranischen Manuskripte die *Kurze Fassung* und alle jüdischen und lateinischen Texte die *Lange Fassung* enthielten.⁸⁷ Borisov habe das Interesse für die Kurzfassung der „Theologie“ im iranischen Milieu als Konsequenz der Verbreitung der *Ismā’īliyya* erklärt,

⁸⁰ Maroun Aouad 1989, S. 569–71.

⁸¹ Cristina D’Ancona 2017b, S. 10.

⁸² Siehe auch Peter Adamson 2002, S. 23–25.

⁸³ Alexander Treiger 2007.

⁸⁴ K.B. Starkova 2002.

⁸⁵ Alexander Treiger 2007, S. 164–165; S. 160 (und Anm. 5), 164.

⁸⁶ Alexander Treiger 2007, S.167–168.

⁸⁷ Alexander Treiger 2007, S. 168.

während dagegen jüdische Denker bis zum Ende des 12ten Jahrhunderts den Neuplatonismus erklärten, als dieser bereits in der arabischen Philosophie fest etabliert war.⁸⁸ Später habe er seine Auffassung revidiert, dass die Langfassung das Original sei und die Kurzfassung präferiert, auch wenn seiner Meinung nach die lateinische Fassung z.T. bessere Lesarten enthalte. Die lateinische Fassung aus dem 16ten Jh. müsse in Anbetracht einer fehlenden arabischen Vorlage trotz ihres jüngeren Datums gründlich studiert werden, da sie die einzige vollständige Langfassung sei und ihre verlorene arabische Vorlage sehr alt gewesen sei.⁸⁹ Borisov hatte auf Grund der Vergleiche der Manuskripte bereits 1929 festgestellt, dass das arabische Buch VIII in der Dieterici-Ausgabe inhaltlich den Büchern VIII, IX, X und XI der Langfassung entspricht und ebenso das arabische Buch IX dem Buch XII der Langfassung und das arabische Buch X den Büchern XIII und XIV der Langfassung. Daher gehörten die judäo-arabischen Fragmente zu der Textfassung, die die Vorlage für die lateinische Übersetzung gewesen sei.⁹⁰ Somit seien die judäo-arabische Fassung als ältester Textzeuge und die lateinische für eine Interpretation der „Theologie“ von großer Bedeutung. Ob solche Einteilungen sich bewahrheiten, könne nur nach einer gründlichen Untersuchung aller Fassungen geklärt werden.⁹¹

2. Eine ausführliche Übersicht über die judäo-arabischen Fragmente gibt Paul B. Fenton in seinem Aufsatz *The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle* von 1986. Er besaß eine Kopie von Borisovs „typescript“ und behandelte sowohl die von Borisov als auch die von ihm gefundenen Fragmente. Auch er verweist darauf, dass alle Manuskripte, die die längere Fassung enthielten, jüdischen Ursprungs seien. Sie seien in arabischer Sprache mit hebräischen Buchstaben offensichtlich für eine jüdische Leserschaft geschrieben worden.⁹² Auch das von Franciscus Roseus in Damaskus gefundene Manuskript, das er zum jüdischen Übersetzer Moses Rovas nach Zypern brachte, sei ein judäo-arabisches Manuskript gewesen. Alle judäo-arabischen Fragmente stammten aus der Kairoer Geniza. Fenton vermutet „that the Longer Version could thus represent a recension of the work created by a circle of Jewish Neoplatonists, although deriving ultimately from Arabic Neoplatonic writings which circulated in Egypt at the time of the Fatimids.“⁹³ Seinen Untersuchungen

⁸⁸ Alexander Treiger 2007, S. 168.

⁸⁹ Alexander Treiger 2007, S. 174, bezieht sich auf K.B. Starkova 2002, S. 72, 81. Vgl. Shlomo Pines 1954, S. 12: Borisov habe nun eher Gedanken der synkretistischen Philosophie des Hellenismus in der Lf gesehen.

⁹⁰ Andrei Borisov 1930, S. 86, 89.

⁹¹ Andrei Borisov 1930, S. 97.

⁹² Paul Fenton 1986, S. 256.

⁹³ Paul Fenton 1986, S. 256. Vgl. Adamson 2002, S. 24.

nach enthält die Langfassung mindestens ein Drittel mehr Zusatzmaterial im Vergleich zur arabischen Kurzfassung.⁹⁴

3. Fritz Zimmermann hat 1986 mit seinem Aufsatz *The Origins of the So-Called Theology of Aristotle* (1986) einen neuen Aspekt in den Mittelpunkt der Forschung gerückt: den, dass die „Theologie des Aristoteles“ auf eine arabische Paraphrase der porphyrischen Enneaden-Edition 4-6 zurückgehe. Demnach habe sie eine arabische Vorlage.

Seine Argumentation baut er rhetorisch folgendermaßen auf: L, „another Arabic version first discovered in Leningrad“⁹⁵, stamme um 900 von K ab. L enthalte hinzugefügte Passagen ohne Bezug zum Griechischen und müsse daher an die zweite Stelle gesetzt werden.⁹⁶ Die K-Fassung sei in der 2ten Hälfte des 9ten Jahrhunderts als „transcript of a fortuitous collection of pages“⁹⁷ von einer Großschrift *AP entstanden, die nun verloren sei. Die verlorene Theologie, d.h. das Großwerk, von der die „Theologie des Aristoteles“ abstamme, sieht Fritz Zimmermann als ein Werk, das „wants to be studied as a document of early ninth-century Arabic literature, philosophy, and Hellenism.“⁹⁸

4. Hans-Rudolph Schwyzer meint, die lateinische Übersetzung des Petrus Nicolaus sei „für die Kenntnis des Originals“ nicht zielführend: „Jedoch ist jene Übersetzung durch zahlreiche christliche Zusätze und Umbiegungen dermaßen entstellt, daß sie für die Kenntnis des Originals wertlos ist, zumal sie nicht direkt aus dem Arabischen stammt, sondern durch die italienische Übersetzung des Moses Rovas vermittelt ist.“⁹⁹
5. Nach Valentin Rose enthält die Langfassung vor allem Aristoteles-Bezüge und ist die häufige Erwähnung des *Verbum Dei* eine christliche Interpolation.¹⁰⁰
6. Petrus Nicolaus dagegen hatte in seinem Proömium im 16ten Jh. die Erwähnung des *Verbum Dei* in der „Theologie“ hervorgehoben und darin keinen Widerspruch zu einer alten Überlieferung gesehen. Im Gegenteil, dort sei die *bonitas primaria*, dort sei in Gott das „*verbum conceptum & productum: conessentiale: & conaequale*“.
7. Shlomo Pines sieht Parallelen zwischen der *Lehre des Wortes* der längeren Fassung und der Lehre der Ismailiten und kommt zu dem Schluss, dass die längere Fassung wahrscheinlich

⁹⁴ Paul Fenton 1986, S. 256. Vgl. Everett Rowson, Review 1992, S. 483: Er sieht bei Fenton eine Verwechslung von Folien und Seiten, d.h. es handelt sich um wesentlich weniger zusätzliche Seiten als angenommen, z.B. 18 Folien statt 36.

⁹⁵ F.W. Zimmermann 1986, S. 112.

⁹⁶ F.W. Zimmermann 1986, S. 112–13; S. 134.

⁹⁷ F.W. Zimmermann 1986, S. 134.

⁹⁸ F.W. Zimmermann 1986, S. 134–35.

⁹⁹ Hans-Rudolf Schwyzer 1941, S. 217.

¹⁰⁰ Valentin Rose 1883.

von Ismāʿīliten geprägt worden sei.¹⁰¹ Aber auch für diese These müssten erst noch unveröffentlichte Schriften gesichtet werden. Ismāʿīlitisches Gedankengut könne auch über spanische Intellektuelle zu Ibn Gabirol und Jehuda ha-Levi gelangt sein.¹⁰²

8. Des Weiteren hat S.M. Stern herausgearbeitet, dass der Verfasser der längeren „Theologie“ eigene Gedanken wie die „Lehre des Wortes“ und den „ersten“ und „zweiten Intellekt“ in die „Theologie“ eingefügt habe. Auf Grund seines Vergleichs von Mīmar X der Lf mit Texten von Ibn Hasdāy und Isaac Israeli folgert er: „the large interpolation at the beginning of Book x of the longer version of the *Theology of Aristotle* is based on the same Neoplatonic treatise which was also used by Israeli and Ibn Hasdāy. The author of the longer *Theology* interfered, however, with his source by introducing doctrines alien to it but characteristic of himself and occurring also in other parts of his adaptation of the *Theology*, such as the doctrine of the word, and the terms “first” and “second” intellect.“¹⁰³ Auch S.M. Stern hält die Lf für die jüngere.¹⁰⁴
9. Diese Ansicht vertritt auch Cristina D’Ancona: „It has been convincingly argued (Pines 1954) that the “Long Version” included materials of Ismāʿīlī provenance added to the original (Stern 1960–61; Fenton 1986, 245–51) [...]“¹⁰⁵
10. Alexander Treiger zufolge besteht kein Zweifel, dass die Kf gegenüber der Lf die originale sei und von der Lf, die ursprünglich in arabischen Buchstaben geschrieben worden sei, eine judäo-arabische Abhänge und von dieser wiederum die lateinische Lf.¹⁰⁶ Die Lf enthalte unplotinische Lehren, die sich auf ismāʿīlītische Lehren bezögen, wie z.B. dass Gottes Wort als ein Mittler zwischen den niedrigeren Hypostasen Intellekt, Seele und Natur agiere.¹⁰⁷

Aktuell überwiegt die Auffassung, die bereits Valentin Rose vertreten hat (1883), und auch Fritz Zimmermann ist davon überzeugt, dass die Kurzfassung älter als die Lf sei. Allerdings geht Rose von einer griechischen Vorlage aus, während Zimmermann eine arabische Paraphrase der Enneaden als Quelle ansieht.

¹⁰¹ Shlomo Pines 1954, S. 12. Fritz Zimmermann 1986, S. 198, sieht das anders. Die „Lehre vom Wort“ in der Lf müsse nicht von Ismāʿīliten abstammen.

¹⁰² So Pines 1954, S. 20.

¹⁰³ S.M. Stern 1969/61, S. 98.

¹⁰⁴ S.M. Stern 1960/61, S. 93. S. zu Shlomo Pines und S.M. Stern auch Peter Adamson 2002, S. 24–25. Vgl. zur „Lehre des Wortes“ und dem Verhältnis Lf und Kf: Fritz Zimmermann, S. 190–202.

¹⁰⁵ Cristina D’Ancona 2017b, S. 10.

¹⁰⁶ Alexander Treiger in *The Longer Theology of Aristotle in al-Andalus*, 2020, S. 3; aufgezeigt im weiteren Verlauf an zwei Passagen des andalusischen Universalgelehrten Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb (14tes Jh.).

¹⁰⁷ Treiger 2020, S. 3, mit Bezug auf die vorausgegangenen Forschungsarbeiten.

Forschungsbedarf zum FG 1 Die Kf zeige eine gewisse „Unordnung“

In der Forschungsliteratur ist die Traktat-Einteilung des AS-Ms noch nicht berücksichtigt worden. Es gibt noch keinen Konsens darüber, ob die gesamte „Theologie des Aristoteles“ einen Plan in Wahl und Anordnung der Plotin-Passagen aufweist oder nicht.¹⁰⁸ Wie können Ungeheimheiten wie eine gewisse „Unordnung“ (Zimmermann)¹⁰⁹, die im jetzigen Aufbau an der Kf der „Theologie des Aristoteles“ zu Recht festgestellt wird, zumindest teilweise erklärt werden? Es ergibt sich folgende Forschungsfrage:

FF 1 Wie verhalten sich Struktur und Inhalt der Lf und Kf zueinander [Kap. 2] und welche Fassung ist die ursprüngliche? [Kap. 2+4]

These zu FF 1

Lf und Kf hatten ursprünglich die gleiche inhaltliche und strukturelle Komposition, da die einzelnen Traktate der Kf jeweils den gleichen plotinischen Haupt-Fragen und Theoremen der Traktate der Lf zugeordnet werden können. Die Lf ist die ältere, da sie noch die ursprüngliche Einteilung in 14 Haupt-Traktate aufweist.

Meiner Ansicht nach liegt das von den Forschern beobachtete „Problem einer gewissen Unordnung in der Kf“ in der Einteilung der Kf in nur zehn Traktate begründet, die eine Einordnung der Traktat-Themen unter das entsprechende plotinische Haupt-Thema erschwert und damit das Erkennen einer klaren Struktur. Denn so sind in *Mīmar VIII* und *Mīmar X* vier weitere nicht klar abgegrenzte Traktate und Hauptthemen enthalten. Eine Parallelisierung der Themen der Lf und der Kf und der von mir vermuteten Komposition in 14 Traktate hilft auch in der Kf eine klare inhaltliche und strukturelle Komposition aufzuzeigen.¹¹⁰

Diese Arbeit beschäftigt sich in Kapitel 2 mit den Fragen, in welchem inhaltlichen Verhältnis Kf und Lf zueinanderstehen und welche Einteilung sie haben. Damit hängt auch die Frage zusammen, welche die ältere ist. Daher besteht mein methodischer Hauptansatz darin, alle Traktate nach der längeren Fassung in 14 Traktate unter die jeweiligen plotinischen Fragen und Theoreme zu stellen und anschließend ihren Inhalt zu erläutern. Auf diese Weise soll aufgezeigt

¹⁰⁸ Siehe zu diesem Thema F.W. Zimmermann 1986, S. 119; Cristina D’Ancona 2001 für *Mīmar I*, 2017 für den Schlussteil *Diet X* mit Erwähnung der Genesis des Universums in der 31sten Schrift; Peter Adamson in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2021, S. 3.

¹⁰⁹ S. F.W. Zimmermann 1986, S. 134.

¹¹⁰ Michael Chase zufolge könnte die Anordnung der Passagen auch darauf zurückgehen, dass sich ihre Auswahl nach den heute verlorenen Kommentierungen des Porphyrius gerichtet habe, die Passagen Plotins behandelten, die dessen Freunde erklärt haben wollten; Chase 2021, S. 175: „It is not impossible that the choice of passages from the *Enneads* translated in the *Theology of Aristotle* may be due to the fact that it was these passages that Porphyry chose to comment upon, [...] since his companions found them especially difficult.“

werden, dass es sich hierbei um ein in sich geschlossenes Werk handelt, dessen Fassungen einander ähneln und vor allem eine durchdachte Komposition aufweisen [Kap. 2.1]. Traktatweise werden weitere Probleme der Forschungsliteratur erwähnt. Die Lf ist die originale, wie die Einleitung von Mīmar I der Kf (Kap. 2 dieser Arbeit) zeigt und Traktat IV der lateinischen und judäo-arabischen Lf (Kap. 4) dokumentiert.

Eine wesentliche Basis für die Parallelisierung beider Fassungen ist das originale 11te Manuskript „AS“ aus der Aya Sofya Sammelhandschrift 2457 in der Süleymaniye-Bibliothek Istanbul.¹¹¹ Es ist eines der ältesten erhaltenen arabischen Manuskripte (1459), das jedoch weder Dieterici noch Borisov zur Verfügung stand. 14 seiner 16 (ohne Anfangs-Überschrift) mit Goldtinte markierten Haupt-Überschriften entsprechen den 14 Überschriften der Traktate in der lateinischen Fassung und – soweit vorhanden – denen der judäo-arabischen Fragmente.¹¹² Anhand der Parallelisierung der „Gold-Überschriften“ vom AS-Ms kann geklärt werden, ob die arabischen Manuskripte wirklich eine Einteilung in zehn Traktate haben, wie allgemein angenommen wird, oder nicht. Das ist bisher noch nicht abschließend untersucht worden.¹¹³ Für die Beweisführung werden die originalen plotinischen *Quaestiones* bzw. *Theoremata* den jeweiligen Traktat-Anfängen zugeordnet. So kann gezeigt werden, dass es eine gemeinsame inhaltliche Komposition der Lf und Kf gibt und damit auch eine gleiche Traktat-Einteilung.

Der Vorteil der FT 1

Bei gleicher Anordnung der Lf und Kf in 14 Traktate mit den jeweils gleichen plotinischen Themen wird offenkundig, dass die „Theologie des Aristoteles“ auch in der Kf als ein durchdachtes wohlkomponiertes Werk gelten kann [Kap. 2]. Durch die gleiche Nummerierung bzw. Zuordnung der gleichen Traktate von Lf und Kf können judäo-arabische Fragmente leichter zugeordnet werden [Kap. 2]. Unterschiede zwischen der Lf und der Kf treten im direkten Vergleich klar hervor. Auf Grund der vorhandenen Ähnlichkeit der judäo-arabischen und lateinischen Lf konnte ich die von mir sogenannte Harmonisierungs-Passage, die in der lateinischen Fassung enthalten ist, auch den judäo-arabischen Fragmenten zuordnen. Die Lf erweist sich als die ältere Fassung, da die Harmonisierungs-Passage zwar thematisch im Inhaltsverzeichnis von Traktat I der Lf und Kf erwähnt, aber nur in der Lf im Traktat IV ausgeführt wird [Kap. 4].

¹¹¹ Beschreibung der Sammelhandschrift von Martin Plessner 1930, S. 525–561.

¹¹² Es gibt noch zwei weitere Gold-Überschriften mit Folgetext, die jeweils einen Sonderabschnitt kennzeichnen: „Ein Wort von IHM“ und die Gerechtigkeits-Passage.

¹¹³ Erste Ansätze der vorliegenden Untersuchung hatte ich bei einem Kurzvortrag in Madrid vorgestellt: „The Arabic translation of Plotinus’ Enneads – the transition link between late Antique Platonism and Medieval Monotheism,“ auf: *International Conference Charisma and Leadership in Late Antique Schools*, Facultad de Filologia Universidad Complutense, Madrid 2.–4. Oktober 2019.

Ein Problem bleibt bei der FT 1 bestehen: Wie kam es zu der Kf, warum haben die judäo-arabischen Fragmente die Lf erhalten? Dies wird in den Kapiteln 2, 4 und 8.2 behandelt. Zu dem Erhalt der judäo-arabischen Fragmente hat beigetragen, dass sie mit hebräischen Schriftzeichen geschrieben sind. Wegen der tradierten Heiligkeit der hebräischen Schrift durften sie nicht vernichtet werden [Kap. 1]. Auf diese Weise haben sie in der Kairoer Geniza die Jahrhunderte in der Lf überstanden.

Die Parallelisierung der Traktate der Lf und Kf gemäß der Lf ist unverzichtbar, um die inhaltliche Analyse der „Theologie“ vorzunehmen und die Funktion der in der Forschung bisher noch nicht untersuchten 31sten Schrift Plotins aufzuzeigen.

Forschungsbedarf zu Forschungsgegenstand (FG 2) Die Bedeutung von Plotins 31ster Schrift für die gesamte „Theologie“ ist noch nicht untersucht worden

Die philologischen Fragen nach dem Ziel, dem Inhalt und dem Aufbau der 31sten Schrift und ihrer Funktion innerhalb der „Theologie“ sind bisher noch nicht behandelt worden. Sie ist nach der neuen Zuordnung sowohl in der Lf als auch in der Kf auf zwei Traktate und den Schlussteil aufgeteilt. Allein dies dokumentiert schon ihre strukturelle und inhaltliche Bedeutung für die „Theologie“. Für die Untersuchung habe ich die Schrift in folgende Teile gegliedert: Teil A, auf dem Traktat IV basiert, Teil B, auf dem der Schlussteil basiert, Teil C, der sich in einzelnen Sätzen in der „Theologie“ verteilt widerspiegelt, und Teil D, auf dem der Traktat XI der Lf basiert und der auch auf Grund des gleichen einleitenden plotinischen Theorems in der Kf zu erkennen ist. Mit Teil-Aspekten, die sich direkt oder indirekt auf die 31ste Schrift beziehen, haben Hans-Rudolf Schwyzer, Cristina D’Ancona, Peter Adamson u.a. bereits einen Beitrag geleistet. Auf deren Arbeiten gehe ich in den jeweiligen Kapiteln meiner Arbeit ein [bes. Kap. 2].¹¹⁴ So hat D’Ancona für Mīmar I der Kf der „Theologie“ die inhaltliche Struktur aufgezeigt (2001)¹¹⁵ und 2017 kam Mīmar X als Schlussteil der „Theologie“ hinzu, der allerdings in der Zählung der Kurzfassung Passagen aus drei plotinischen Schriften enthält, u.a. auch die Genesis-Passage aus der 31sten Schrift.¹¹⁶ D’Ancona geht in ihrem *Plotinus Arabic*-Lexikon-Beitrag bei den Kapitelübersichten der Kf (2011/ 2020, *Plotinus Arabic*) auch auf Teil-Passagen

¹¹⁴ Hans-Rudolf Schwyzer 1941; Cristina D’Ancona 2001, S. 78–112; Cristina D’Ancona 2003 (Plot.4.8); Cristina D’Ancona 2012, S. 37–71; Cristina D’Ancona 2017a (Plot.4.7); Peter Adamson 2002; Peter Adamson im Artikel der Stanford Encyclopedia (2021): *The Theology of Aristotle*.

¹¹⁵ Cristina D’Ancona 2001, S. 78–112.

¹¹⁶ Cristina D’Ancona 2017b, bes. S. 22–24.

ein, die die 31ste Schrift betreffen. Durch Stellenangaben ist die Schrift auch in ihren Tabellen (2003) und in den Tabellen der Edition von Henry, Paul / Schwyzer, Hans-Rudolf / Lewis, Geoffrey (*Plotini Opera, Bd. II*, 1959) in der Zehn-Traktat-Einteilung der Kf erwähnt. Zur Beachtung der judäo-arabischen Fragmente für die Lf hat vor allem Andrei Borisov beigetragen, der den größten Teil in der Firkovich-Sammlung II entdeckt und zugeordnet hatte.¹¹⁷ Paul Fenton spürte weitere judäo-arabische Fragmente auf und fasste die Fragmente in Gruppen für seine geplante Edition zusammen. Alexander Treiger ordnete die judäo-arabischen Fragmente erneut, vor allem auf Grund der von ihm identifizierten „متحرك-Kustode“ [Kap. 2, Appendix 12.2].¹¹⁸

Die 31ste Schrift hat durch die Goldmarkierungen in der arabischen Kf der Aya Sofya-Sammelhandschrift mein Interesse geweckt. Die Goldmarkierung für den Traktat, der dem gesamten Mīmar XI der Lf entspricht, leitet die Umdeutung des plotinischen Mythos von Uranos, Kronos und Zeus (entspricht Teil D der 31sten Schrift) auf die Sternengötter der Himmelswelt ein. Mit dieser Umdeutung und veränderten Reihenfolge der Teile in der „Theologie“ wird der Aufstieg der Seele von der sinnlichen zur geistigen Welt in Mīmar IV (Teil A) fortgesetzt [Kap. 4]. Der Teil A der plotinischen Vorlage wurde mitten im Satz beendet. Er wird nun unter einem neuen Aspekt in einem Gleichnis fortgesetzt, und zwar was die Seele sieht, wenn sie auf den geistigen Bereich schaut [Kap. 5]. Und schließlich verlangt auch Teil B der 31sten Schrift durch seine Stellung als Schlussteil der „Theologie“ eine Analyse zusammen mit dem Aspekt, dass dort der gesuchte Ursprung und das Ziel, der Rahmen der Theologie, vereint sind [Kap. 6]. Die lateinische Fassung und die judäo-arabischen Fragmente enthalten mehr Text zur 31sten Schrift als die Kf. Daher stellt sich folgende Frage:

FF 2 Welche Funktion hat Plotins 31ste Schrift (Plot.5.8) „Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?“ für das Verständnis der „Theologie des Aristoteles“ unter der besonderen Berücksichtigung der lateinischen Überlieferung des Petrus Nicolaus (Lf)?

These zu FF 2

These: Die „Theologie“ hat als Thema den *Logos* von Gott. Plotins in die „Theologie“ eingearbeitete 31ste Schrift beschreibt den Weg der Menschen-Seele zurück zu ihrem geistigen göttlichen Ursprung, d.h. zu Gott, und das Wesen der Schöpfung.

¹¹⁷ K.B. Starkova 2002 und Treiger 2007; Fenton 1986.

¹¹⁸ Treiger 2020 und 2021 (The Longer Theology of Aristotle in al-Andalus).

Die 31ste Schrift bildet durch die veränderte Anordnung ihrer Abschnitte inhaltlich die Basis dafür, die „Theologie“ als eine Universal-Theologie darzustellen, insofern die Seele eines jeden Menschen nach ihrem Abstieg den Weg zu ihrem geistigen Ursprung zurückfinden kann, da mit der Geburt des Menschen der Geist mitgegeben ist. Anschließend wird dargestellt, von welcher Art die Genesis ist. Damit behandelt die Schrift die Entstehung, die Rückwendung und das Ziel einer Menschen-Seele sowie das Wesen der Genesis und ist somit ein Schlüssel zum Verständnis der „Theologie“. Die „Theologie“ richtet sich in ihrer inhaltlichen Struktur an der umgestellten Aufteilung der 31sten Schrift Plotins aus. Plotins 31ste Schrift „Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?“ konstituiert literarisch Plotins Lehre der Ideen *im* geistigen Bereich. [Kap. 2–8]

Der Vorteil der FT 2 Die Erschließung der Funktion der 31sten Schrift trägt zum Verständnis der „Theologie“ bei

Eine Analyse der gesamten 31sten Schrift ist für die gesamte „Theologie des Aristoteles“ essenziell, da sich darauf aufbauend ersehen lässt, wie die „Theologie“ strukturiert und komponiert worden ist und was den Verfasser der „Rede von Gott“ zur Verwendung der 31sten Schrift und zu dieser Komposition bewegt haben könnte. In den Traktaten I–III wird erläutert, was die Seele ist. Im Anschluss daran zeigt die Darstellungsweise und Aufteilung der 31sten Schrift mit dem Thema der Rückwendung der Seele zu ihrem Ursprung sowohl das Ziel als auch den Anfang der Schöpfung und damit auch der „Theologie“. Das setzt die Konstituierung der Ideen *im* geistigen Kosmos voraus. Um dies aufzuzeigen, wird der Inhalt der 31sten Schrift in der lateinischen Fassung (Lf) interpretiert: der Weg zur geistigen Welt, wie und warum die Seele zur geistigen Welt, der *veritas divina*, aufsteigt, *in* der die Ideen sind. Im Schlussteil ist die Vollendung und das Ziel des Menschen erreicht, seine *Apokatastasis* (Wiederherstellung) durch die *Ellampsis* (Erleuchtung) im geistigen Kosmos. Damit ist in einer zyklischen Bewegung wieder der Ausgangspunkt, die Genesis, erreicht. Dies ist die Kernlehre von Plotin, die in der Antike sein Schüler Amelius verteidigen musste. [Kapitel, 3, 4–6, 7, 8]

Vor diesem Hintergrund vergleiche ich die Darstellung der 31sten Schrift in der lateinischen Lf der „Theologie“ mit ihrer Darstellung in der arabischen Kf. Hierfür habe ich die entsprechenden Teile des lateinischen Textes zusammengestellt und erstmalig ins Deutsche übersetzt. Als wegweisende Sentenzen zur Erkenntnis der Wahrheit habe ich die im Index der *Editio princeps* von Petrus Nicolaus aufgelisteten Sentenzen im lateinischen Text unterstrichen [Kap. 4–6]. Zur Interpretation der 31sten Schrift gehört auch die nur in der Lf vorhandene von mir so genannte Harmonisierungs-Passage. Auch diese enthält Teile der 31sten Schrift und anderer Passagen Plotins, was bisher nicht erkannt wurde [Kap. 4 und 7]. Für die Interpretation wurde auch das

judäo-arabische Manuskript-Fragment I 2173 hinzugezogen. Dieses Ms ist bisher noch nicht ediert und im Zusammenhang mit Plotins 31ster Schrift behandelt worden. Die Interpretation dieser Passage, die in der Kf fehlt, liefert neue Beweiskraft für die These, dass die Langfassung die ältere ist. Diese Passage ist entscheidend für den Zweck und das Ziel der „Theologie“: für das Erkennen der *einen* philosophisch-theologischen absoluten Wahrheit, indem Aristoteles mit Platon harmonisiert wird [Kap. 4.3].¹¹⁹

Nach der Darstellung der 31sten Schrift in der „Theologie des Aristoteles“ können Vermutungen über die Intention des Verfassers und dessen bisher noch nicht geklärte Identität angestellt werden.

FG 3 und FSt 3 Die mögliche Verfasserschaft der „Theologie“

In der neueren Forschung besteht seit Fritz Zimmermanns Aufsatz (1986) der Konsens, dass eine arabische Großschrift *AP¹²⁰ (**Arabus Plotinus*) existiert habe, die plotinische Schriften auf der Basis der Enneaden 4–6¹²¹ des Porphyrius enthalten habe. Aus *AP seien die „Theologie des Aristoteles“ und zwei weitere Werke entstanden,¹²² die als „AP“ den erhaltenen *Arabus Plotinus* bilden.¹²³ Als Verfasser der rekonstruierten Großschrift *AP schlägt Zimmermann „al-Ḥimṣī“ vor. Dieser habe die Anordnung des Originals bewahrt und ein Inhaltsverzeichnis ergänzt.¹²⁴ Ein unbekannter Verfasser von „K“ habe „K“ fälschlicherweise dem Aristoteles zugeschrieben.¹²⁵ Mit „K“ wird bei Zimmermann die arabische Kf der „Theologie des Aristoteles“ bezeichnet, die den Namen von al-Kindī im sogenannten *incipit* enthält. Auch Peter Adamson äußert in seinem seit 2002 die Forschung prägenden Buch „The Arabic Plotinus“, dass alle drei Werke, „the so-called *Theology of Aristotle*“ (ThA), „the *letter on Divine Science*“ (DS) und „the *Sayings of the Greek Sage*“ (GS),¹²⁶ eine gemeinsame, auf der Ennea-

¹¹⁹ Erste Ergebnisse wurden von mir im Januar 2021 in drei Sitzungen im Judäo-Arabisch-Seminar von Lukas Mühlethaler vorgestellt.

¹²⁰ *AP meint eine auf den Enneaden 4–6 basierende Großschrift, die *rekonstruiert* werden muss, da sie nun verloren ist. Diese habe den „arabischen Plotin“ enthalten, von dem die „Theologie des Aristoteles“, *Dicta* und *Epistola* abhingen.

¹²¹ Enneade bedeutet Neunheit, d.h. Porphyrius hat kunstvoll und künstlich die ca. 50 Schriften von Plotin in sechs Gruppen mit je neun Schriften unabhängig von der Chronologie ihrer Herstellung aufgeteilt. Dafür waren sie thematisch geordnet. Wie er selbst in der *Vita Plotini* berichtet: Enneade 4 betrifft die Psyche (Seele), Enneade 5 den Nous (Geist), Enneade 6 das Hen (Eine). Nach dieser Enneaden-Fassung werden die Werke Plotins zitiert, in eckigen Klammern erscheint oft die chronologische Anordnung von Plotins Schriften nach der Edition von Harder / Beutler / Theiler.

¹²² Siehe Kapitel 3.1 *Epistola de Scientia Divina* und *Dicta Sapientis Graeci*. F.W. Zimmermann verwendet Sigla, hier z.B. DS (*epistola*) und GS (*dicta*): S. F.W. Zimmermann 1986, S. 112f.

¹²³ Forschungsstand FSt 1.

¹²⁴ F.W. Zimmermann 1986, S. 134.

¹²⁵ Fritz Zimmermann 1986, S.134.

¹²⁶ Peter Adamson, 2002, S. 5.

den-Zählung basierende Quelle hätten, die verloren sei. Er bezeichnet sie ebenfalls als *AP: „It is clear from the style and paraphrastic nature of these three texts that they all represent an original Arabic Plotinus source, which we may call *AP.“¹²⁷ Adamson und Zimmermann begründen ihre Thesen damit, dass die „Theologie des Aristoteles“ eine gewisse Unordnung aufweise und deshalb zusammen mit den beiden anderen Schriften Bestandteil einer gemeinsamen strukturierten Vorlage sein müsse. So äußert Zimmermann: „there is no rational plan behind the choice and order of passages.“¹²⁸ Und Adamson schließt sich dem an: „Zimmermann is clearly right that some measure of textual disorder has befallen the text we now have as ThA, and that a later editor tried to 'iron things out' with a minimum of additions to the text.“¹²⁹ Demzufolge hätte ein späterer Editor, wie bereits in FSt 1 erwähnt, auf der Basis einer arabischen Paraphrase *AP den Text der „Theologie des Aristoteles“ „verfasst“ bzw. zusammengestellt.¹³⁰ Auf das Argument einer gewissen Unordnung geht diese Arbeit bereits im Rahmen der ersten Forschungsthese FT 1 in Kapitel 2 ein. Denn eine Parallelisierung der Traktateinteilungen und damit eine inhaltliche Zuordnung von Lf und Kf zum jeweiligen plotinischen Traktat-Thema ist sowohl für die Bearbeitung von Ff 1, Ff 2 als auch Ff 3 eine hilfreiche Voraussetzung.

Zwei eingehende Besprechungen des Zimmermann-Aufsatzes durch Hans Daiber (1988) und Everett Rowson (1992) hielten dessen Ansichten für nicht überzeugend. Diese kritischen Reviews von Daiber und Rowson sind jedoch inhaltlich nicht in den maßgeblichen Lexika wie *Stanford Encyclopedia of Philosophy* und *Encyclopedia of Medieval Philosophy* berücksichtigt worden, Hans Daiber auch nicht in den Bibliographien. Cristina D’Ancona hat auf die beiden Reviews von Hans Daiber (1988) und Everett Rowson (1992) in einem Aufsatz hingewiesen.¹³¹ Im weiteren Verlauf gehe ich daher bei der Behandlung der „Verfasser-These a)“ ausführlich auf Hans Daibers Review ein. Bemerkenswert ist ferner, dass bei der Dokumentation des For-

¹²⁷ Peter Adamson 2002, S. 7. Vgl. dagegen al-Kindī (Stanford Encyclopedia of Philosophy) 2020, Abschnitt 2.1: „The proof of the existence of a “true One” [...] one can detect influences from the Arabic version of Plotinus produced in al-Kindī’s circle, the so-called Theology of Aristotle.” (Ohne Quellenangabe) Hiernach wäre die „Theologie“ im al-Kindī-Kreis hergestellt worden.

¹²⁸ F.W. Zimmermann 1986, S. 119. S. auch Peter Adamson 2002, S. 12, der auch diesen Satz von Zimmermann zitiert.

¹²⁹ Peter Adamson 2002, S. 12–13.

¹³⁰ Vgl. Kutsch 1954, S. 278: Baumstarks These (Oriens Christ., II, 1902, S. 187), dass eine syrische Vorlage für die arabische „Theologie“ auf Grund einzelner Enneaden zusammengestellt worden sei, wurde bereits von Kutsch als „unbewiesene Voraussetzung“ kritisiert. Auch Treiger hält es für wahrscheinlicher, dass al-Ḥimṣī aus dem Griechischen statt vom Syrischen ins Arabische übersetzt habe, s. Treiger 2022a, S. 159: „he translated directly from Greek rather than Syriac.“ Er verweist auch (Treiger 2022a, S. 159) auf Zimmermann 1986, S. 115, der ebenfalls eine griechische Vorlage vermutet hat, und auf Brock 2007.

¹³¹ Cristina D’Ancona 2001, S. 84–85.

schungsstands im Artikel „The Theology of Aristotle“ der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* Arbeiten mit anderslautenden Thesen für einen Verfasser der „Theologie des Aristoteles“ wie die Porphyrius-These von Valentin Rose (1883) und Wilhelm Kutsch (1954) sowie die Amelius-These von Paul Henry (1937) nicht einmal in der Bibliographie erwähnt werden. Auch die lateinischen Editionen oder die arabische Edition von Friedrich Dieterici erscheinen nicht in der Bibliographie. Diese Forscher gingen jeweils davon aus, dass die „Theologie des Aristoteles“ von einem griechisch-schreibenden Verfasser stamme und von al-Ĥimṣī ins Arabische übersetzt worden sei. Deren Nicht-Berücksichtigung mag dazu beigetragen haben, dass die Frage nach dem „Ursprung“ der „Theologie“ und nach einem möglichen Verfasser nicht mehr gestellt wird. Auch Christoph Horn, der Verfasser des Plotin-Artikels im *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Ueberweg), hält im Jahr 2018 den Forschungsstand zur Entstehung der „Theologie des Aristoteles“ für noch nicht geklärt.¹³² Die Frage nach einem möglichen Verfasser der „Theologie des Aristoteles“ erfordert daher eine Auseinandersetzung mit den bereits vorhandenen Thesen, ihren Argumenten und Gegenargumenten.

Erweiterter Forschungsgegenstand (FG 3) und erweiterter Forschungsstand (FSt 3) Die Entstehung der „Theologie des Aristoteles“ im 9ten Jh. oder im Schülerkreis Plotins

Neben der im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit vertretenen Verfasserschaft des Aristoteles für die „Theologie des Aristoteles“ gibt es in der Forschungsliteratur folgende Hauptthesen für einen möglichen Verfasser¹³³:

a) Ein unbekannter Editor habe aus einer verlorenen arabischen Paraphrase *AP die „Theologie des Aristoteles“ zusammengesetzt

Wie bereits gezeigt, war neben Peter Adamson vor allem Fritz Zimmermann prägend für die vorherrschende Forschungsmeinung, dass die „Theologie des Aristoteles“ aus einer verlorenen arabischen Paraphrase *AP hervorgegangen sei, die auch die sogenannten *Dicta Sapientis Graeci* und *Epistola de Scientia Divina* enthalten habe. Dies sei „the most natural explanation“.¹³⁴ *AP stamme von Teilen der Enneaden 4–6 des Porphyrius ab. Dies würde dadurch nahegelegt („suggested“), dass sich Plotins in *AP vorkommende Schriften in den Enneaden

¹³² Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. 5/2: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, hrsg. von Christoph Riedweg / Christoph Horn und Dietmar Wyrwa, Schwabe Verlag, Basel 2018, Plotin (Christoph Horn), S. 1307.

¹³³ Auf bloße Erwähnungen in der Literatur, dass der Verfasser der „Theologie“ „ein Araber“ oder „Jamblich“ sei, wird hier nicht eingegangen.

¹³⁴ Fritz Zimmermann 1986, S. 112–113.

4–6 befänden. Bewiesen würde dies durch die Reproduktion einer unnatürlichen Teilung einer Schrift Plotins, die Porphyrius vorgenommen habe, in „K“: „proved by the reproduction in K of the unnatural division inflicted by Porphyry’s arrangements on one of Plotinus’s original treatises.“¹³⁵ Zimmermann verweist in einer Fußnote auf die Teilung einer Schrift Plotins in Plot.4.3 und 4.4 und auf Schwyzers Ausführungen 1941, S. 222–25. Zimmermann beendet seine Argumentation folgendermaßen: „So much, then, can be said with assurance. The rest is speculation.“¹³⁶ Das bedeutet, dass der grundlegende Beweis für eine auf den Enneaden beruhende Großschrift *AP nur in einer Fußnote und in dem Verweis auf Schwyzer besteht. Als deren Verfasser hatte Zimmermann, wie oben bereits erwähnt, „Ḥimṣī“ vorgeschlagen und aus *AP sei durch einen unbekanntem Kopisten „K“ entstanden.¹³⁷

Hans Daiber hat die Thesen von Fritz Zimmermann in seiner Review von 1988 treffend zusammengefasst und urteilt: „Ich halte es nicht für sehr wahrscheinlich, daß es Ḥimṣī oder ein späterer Bearbeiter gewesen sind, der Plotin mit Aristoteles harmonisiert und hierzu zusätzlich griechische Kommentarliteratur herangezogen hat [...]“.“¹³⁸ Zimmermann zufolge habe ein anonymen Verfasser aus der arabischen Enneaden-Paraphrase *AP die arabische Kurzfassung der „Theologie des Aristoteles“ angefertigt. Dabei sei die Reihenfolge von al-Ḥimṣī und die des griechischen Enneaden-Originals verändert worden. Porphyrius werde als Kommentator der *Theologie* in seiner Rolle als Herausgeber der Enneaden erwähnt (d.h. nicht als Verfasser der „Theologie des Aristoteles“). So sei auch das Wort *fassara*¹³⁹ zu deuten. Daiber folgert: „Somit ist noch manches offen und können manche von Z. [Zimmermann] genannte Beobachtungen auch anders interpretiert werden. Man wird, auch für die nähere Datierung, Einordnung und Zuschreibung des Kommentars an Porphyrius die Publikation der langen Version abwarten müssen, aber auch den Befund im Hebräischen [...]“.“¹⁴⁰

Diese Editionen gibt es jedoch noch nicht. Und zu Recht weist Daiber darauf hin, dass Aussagen von Zimmermann hinsichtlich der Entstehung der „Theologie des Aristoteles“ auch anders interpretiert werden können. Somit ist sowohl die Frage nach dem Verfasser als auch nach der Entstehungszeit der „Theologie“ weiterhin ungelöst.¹⁴¹

¹³⁵ Fritz Zimmermann 1986, S. 113.

¹³⁶ Fritz Zimmermann 1986, S. 113.

¹³⁷ Fritz Zimmermann 1986, S.134.

¹³⁸ Hans Daiber 1988, S. 132–33.

¹³⁹ Das Wort bedeutet *kommentieren, erläutern, interpretieren*.

¹⁴⁰ Hans Daiber 1988, S. 133.

¹⁴¹ Vgl. den Verweis von Chase 2021, S. 162, Fußnote 26: „On the scant likelihood of Ḥimṣī being the sole author of the interpolations, cf. Daiber 1988.“

Welche Argumente sprechen für einen „Adaptor“ einer arabischen Enneaden-Paraphrase *AP, aus der dann ein Unbekannter die arabische Kf der „Theologie des Aristoteles“ ediert habe?

Peter Adamson vertritt mit Bezug auf die von Zimmermann und ihm postulierte Großschrift die Ansicht „that the Adaptor was most likely al-Ḥimsī, and that the characteristic doctrines of AP are all or mostly his.“¹⁴² So verteidige der Adaptor z.B. die Entelechie-Lehre des Aristoteles,¹⁴³ habe Zugang zu Aristoteles' *Metaphysik* und *De Anima*¹⁴⁴ gehabt und nehme daher darauf Bezug, habe den systematischen Terminus der Tierseele¹⁴⁵ eingeführt, vertrete „the theory of learned ignorance“,¹⁴⁶ verstärke die negativen Bemerkungen der Enneaden über die Sinneswelt.¹⁴⁷ Ferner seien ihm die zeitgenössischen theologischen Debatten bewusst gewesen und er habe die Fähigkeit gehabt, auf Grund seiner Griechisch-Kenntnisse entsprechende philosophische Interpretationen von originalen Texten zu machen.¹⁴⁸ Aus dieser arabischen Grundlage seien später die „Theologie des Aristoteles“ hervorgegangen und die beiden anderen Werke *Dicta* und *Epistola*.

Diese Thesen betreffen jedoch oft die vermutete arabische Großschrift „*AP“ insgesamt,¹⁴⁹ nicht die „Theologie des Aristoteles“ für sich allein genommen. Sie können daher für die beiden anderen Werke, *Dicta* und *Epistola*, von *AP im Einzelnen stimmen. Auf Argumente, die auch die „Theologie des Aristoteles“ betreffen, gehe ich im Folgenden ein.

Vgl. zu al-Ḥimsī Treigers Äußerung 2022a, S. 159: „the fact that he produced a sophisticated Arabic adaptation of Plotinus indicates that he had a strong background in philosophy, including Neoplatonism.“

Thomas Taylor 1817, S. 279–286, hält die „Theologie des Aristoteles“ auf Grund seiner entdeckten Plotin-Bezüge der lateinischen Fassung zu den Enneaden für ein Plagiat eines arabischen Verfassers. Er folgert auf S. 286: „In short, the whole fourteen books will be found, on diligent inspection, to be nothing more than a barbarized Collectanea from the works of Plotinus.“ Die Analyse der gesamten 31sten Schrift wird zeigen, dass diese Ansicht nicht haltbar ist.

¹⁴² Peter Adamson 2002, S. 177.

¹⁴³ Peter Adamson 2002, S. 172.

¹⁴⁴ S. auch Peter Adamson 2001, S. 223. Adamson sieht als Beleg für den Zugang des Adaptors zu Aristoteles' „De Anima“, dass in der „Theologie“ die drei Seelenteile genannt werden, die in „De Anima“ vorkämen, aber bei Plotin nicht spezifiziert würden. Plotinus erwähnt jedoch Eusebius zufolge (s. Plot.4.7.8⁵) die drei Seelenteile: *λογιζομένη ψυχή, ἡ αἰσθητική: τὸ ἐπιθυμοῦν, τὸ φυτικόν*; s. „das Argument der drei Seelenteile“ im folgenden Argument 1.1 der Einleitung; ferner vgl. Plot.4.7.13: dort werden die Funktionen der Seelenteile ausführlich geschildert.

¹⁴⁵ Vgl. aber Plot. 4.7.14. Dort werden die Seelen in Tierkörpern von denen in Pflanzen unterschieden.

¹⁴⁶ Peter Adamson 2002, S. 172.

¹⁴⁷ Peter Adamson 2002, S. 173. Alle Argumente zusammengefasst S. 172–73.

¹⁴⁸ Peter Adamson 2002, S. 175–77.

¹⁴⁹ Vgl. Cristina D'Ancona 2001, S. 84–85: Cristina D'Ancona hat auf die beiden Reviews von Hans Daiber (1988) und Everett Rowson (1992) hingewiesen, die sich von der These eines Arabisch schreibenden Adaptors eines „Großwerkes“ nicht haben überzeugen lassen.

Aus meiner Sicht lassen sich die Argumente für eine arabische Vorlage auch für eine auf Griechisch geschriebene Vorlage anwenden. So werden die angesprochenen Aristoteles-Stellen jeweils schon bei Plotin 600 Jahre früher entsprechend diskutiert. Damit stehen auch seine Schüler als plausible Verfasser der „Theologie“ zur Verfügung. Adamsons Argumente für einen Verfasser einer arabischen Vorlage für die „Theologie des Aristoteles“ beziehen sich auf Folgendes:

1. Generelles bezüglich *De Anima*, der *Metaphysik* und anderer Werke des Aristoteles

Der Verfasser von *AP habe diese Werke aus zeitgenössischen Übersetzungen gekannt und daher bei der Erstellung von *AP mit einbezogen.

Der Verfasser mag sie gekannt haben, jedoch waren sie der *Vita Plotini* zufolge bereits expliziter Unterrichts-Stoff in Plotins Schulunterricht. In Kap. 2 und 3 dieser Arbeit werden die entsprechenden Werke behandelt. Die Aristoteles-Textstellen der „Theologie des Aristoteles“ beziehen sich auf Stellen, die auch von Plotin in seinen Schriften diskutiert werden. Daher ist ein Schüler Plotins als möglicher Verfasser weiterhin nicht auszuschließen.

1.1 Das Argument der drei Seelenteile

Adamson äußert in seinem Aufsatz *Aristotelianism and the Soul in the Arabic Plotinus* (2001) mit Bezug auf die „Theologie des Aristoteles“, dass der Adaptor die drei Seelenteile der dreigeteilten Seele in *Mīmar I* offenbar in Anlehnung an Aristoteles zusätzlich einzeln bestimmt habe, wie es Plotin nicht getan habe und auch nicht getan hätte.¹⁵⁰

Dem steht entgegen, dass sich bereits Plotin mit diesem aristotelischen und platonischen Thema nachweislich intensiv auseinandergesetzt hat, und zwar in der gleichen Schrift Plot.4.7[2] „Über die Seele, die unsterblich ist“, die an der Stelle, auf die sich Adamson bezieht, die Grundlage der „Theologie“ bildet. Plotin nennt explizit die bei Aristoteles spezifizierten Seelenteile bei der Behandlung des Entelechie-Begriffs. Die Seelenteile könnten nicht in dem Sinn Entelechie des Körpers sein, dass sie untrennbar vom Körper wären.

Die Lehre der „Seelenteile *am* Körper“ ist Plotins eigene Interpretation der Lehre der Seelenteile. Dieser Text fehlt in der erhaltenen Enneaden-Überlieferung, ist aber bei Eusebius zitiert

¹⁵⁰ Adamson 2001, S. 223: “There is an obvious addition here which specifies what the three parts of this “tripartate” soul would be. Not only does Plotinus not say what the three parts are but if he had, he would presumably not have given the list found in ThA [...]. The Adaptor’s division seems rather to be drawn from Aristotle. At the outset of the Arabic *De Anima* paraphrase, for example, we find a similar division of soul into “the growth soul, the sensitive soul, and the rational soul” (185.2–3). This technical division of soul is yet another Aristotelian aspect of the Adaptor’s doctrine.”

und wurde als Plot.4.7.8⁵ in die Plotin-Edition von Henry-Schwyzler-Lewis übernommen.¹⁵¹ Plotin nennt die vernünftige Seele und die wahrnehmende sowie deren begehrenden und pflanzlichen oder vegetativen Seelenteil: λογίζομένη ψυχή, ἢ αἰσθητική: τὸ ἐπιθυμοῦν, τὸ φυτικόν.¹⁵² Es ist charakteristisch für Plotins Lehr-Methode, sich auf Autoritäten zu berufen, unter diesen vor allem Platon und Aristoteles, und deren Lehrsätze dann umzudeuten.

1.2 Das Entelechie-Argument

Adamsons Ansicht, dass der Verfasser Aristoteles' Entelechie-Begriff verteidige, kann man mit Bezug auf die entsprechende Stelle in *Mīmar* III auf den ersten Blick so interpretieren.

Plotins Behandlung und Erklärung des aristotelischen Entelechie-Begriffs in Plot.4.7 besagt, dass die Seele nicht als Entelechie des Körpers zu deuten ist. Er sagt jedoch nicht, auf welche Weise der Begriff Entelechie zu verstehen sei. Diesen Versuch unternimmt der Verfasser der „Theologie“ am Ende von Traktat III: die Seele sei nicht die Entelechie, sondern sie bewirke die *perfectio* (تمام tamām). Auch der Verfasser verwendet letzten Endes nicht mehr den Entelechie-Begriff. Diese Umdeutung schließt daher einen Schüler Plotins als Verfasser der „Theologie“ nicht aus. Hier wird gemäß Plotins Methode ein wörtliches Zitat bzw. eine Definition einer Autorität genannt und dann umgedeutet.

2. Die Lehrmeinung der „Learned Ignorance“

Der Verfasser von *AP habe die Lehrmeinung der „learned ignorance“ vertreten. Auch dies schließt die Verfasserschaft eines Plotin-Schülers nicht aus. Denn dieses Thema wird unter verschiedenen Aspekten bei Plotin diskutiert. Das „Erkenne Dich Selbst“ ist ein wesentliches Thema in der „Theologie“ und kann ebenfalls darauf bezogen werden. Der Mensch kann das Göttliche in sich erkennen, aber auch seine Grenzen. Denn das Erkennen Gottes übersteigt seine Fähigkeiten, das Wissen um dieses Nicht-Wissen ist ein höheres Wissen. Plotin vertritt die These,¹⁵³ dass die Seelen in der geistigen Welt die Ideen erkennen, jedoch nicht, was darüber (*ta epekeina*) ist. Wenn die Seele das wahre Wissen in der geistigen Welt sieht, benötigt sie kein Einzelwissen der sinnlichen Dinge. Sie hat ein höheres Wissen. Dieses Thema wird in Kapitel 2 dieser Arbeit über Traktat II behandelt. Ebenso braucht der primordiale Intellekt kein

¹⁵¹ Plotin-Edition von Henry-Schwyzler-Lewis (1959), Bd. II, S. 208 zu Eus.PE XV.10.

¹⁵² Diese Lehre findet sich auch in *Mīmar* II und an anderen Stellen. Eine weitere Stelle mit dem Thema der Seelen-Arten auf die Einzel-Seelen bezogen, behandelt Plot.5.2.1: „aber wenn sie fortschreitet zu einer anderen, entgegengesetzten Richtung, so zeugt sie als Abbild ihrer selbst die Wahrnehmungsseele (der Tiere) und die Wachstumsseele die in den Pflanzen wirkt.“ (Übersetzung: Harder 1965, Bd. 1a, S. 239 und 241).

¹⁵³ S. auch 31ste Schrift.

Wissen über die Einzeldinge. Denn er hat das höhere Wissen über die Ersts substanzen, aber nicht darüber, was über ihm ist.

Die Lehrmeinung der sogenannten „learned ignorance“ schließt einen Plotin-Schüler als Verfasser der „Theologie“ nicht aus.

3. Der systematisch verwendete Begriff der Tierseele

Dieser Begriff sei vom Verfasser der arabischen Großschrift *AP systematisch genutzt worden. Dem stimme ich insofern zu, als dieser Begriff in der „Theologie“ systematisch verwendet wird. Plotin gehörte wie Empedokles zu den (wenigen) Vertretern einer Lehre der Tierseelen-Inkarnation und hat darüber sogar eine eigene Schrift geschrieben, und zwar Plot.3.4[15]. In dieser setzt er sich systematisch mit dem Begriff der Tierseele auseinander. Gerade die Verwendung des Begriffes weist auf die genaue Plotin-Kennntnis des Verfassers der „Theologie“ hin, da diese Schrift Plotins nicht Inhalt der Enneaden 4–6 bzw. des *Plotinus Arabus* ist.

4. Das Mu‘taziliten-Argument

Die Anspielungen auf die Lehre der Mu‘taziliten, z.B. dass Gott nicht prädzierbar sei, verweise auf einen Zeitzeugen aus dem 9ten Jh. als Verfasser der „Theologie“ (gemeint ist hier die Großschrift *AP). Adamsons Argumentation bezieht sich größtenteils auf die beiden Werke *Dicta* und *Epistola* von AP, nicht auf die „Theologie des Aristoteles“.

Zu Plotins Lehre gibt es in der „Theologie des Aristoteles“ keine abweichende Erkenntnis (so auch Adamson 2002, S. 115), da dessen Lehrmeinung besagt, dass Gott *unsagbar* sei. Theologen, Philosophen und Übersetzer des 9ten Jh.s haben sich mit dem Thema der Prädzierbarkeit Gottes beschäftigt. Diese Lehre wurde bereits lange vor Plotin von verschiedenen Gruppen und Autoritäten diskutiert und vertreten.¹⁵⁴ Sie ist daher kein Verweis auf einen Zeitzeugen des 9ten Jh.s [Kap. 8.2]. Ich sehe, dass für die Mu‘taziliten und deren Zeitgenossen die „Theologie des Aristoteles“ wegen der Verwendbarkeit der Argumente nutzbar war. Dies ist ein Beleg für die Universalität und Zeitlosigkeit ihrer Argumente.

5. Das Enneaden-Argument: *AP basiere auf den Enneaden 4–6

Stärkstes Argument sei hierbei, dass Plotins Schrift *Über die Seele* in der „Theologie“ am Anfang von Mīmar II geteilt erscheine. Porphyrius hatte diese Schrift geteilt und „Über die

¹⁵⁴ David Neumark 1928, bes. S. 3 und 28, mit Verweisen auf Philo und die rabbinische Tradition.

Aporien der Seele I“ und „Über die Aporien der Seele II“ genannt. In der Kf der „Theologie des Aristoteles“ heißt es:

Diet S.14:

”الميمر الثاني من كتاب أثولوجيا أول مسائل المقالة الثانية من كتاب أثولوجيا ان سأل سائل فقال ان النفس إذا رجعت الى العالم العقلي وصارت مع تلك الجواهر العقلية فما الذي تقول وما الذي تذكر قلنا [...]“

„Zweiter Traktat aus dem Buch „Uṭūlūḡīyā“. Die Anfangs-Frage der zweiten Schrift aus dem Buch „Uṭūlūḡīyā“. Wenn der Fragende fragt und sagt, wenn die Seele zur Geistwelt zurückgekehrt ist und bei jenen geistigen Substanzen ist, was sie dann sagt und woran sie sich dann erinnert, so sagen wir [...].“ [A.G.]

Die Anfangs-Frage kann auch als Haupt-Frage oder erste der Fragen des zweiten Traktats interpretiert werden, der davon handelt, woran sich die Seele in der geistigen Welt erinnert. In der Enneaden-Fassung handelt es sich um die erste Frage von Plot.4.4[28].

Schwyzler 1941, S. 223, sah dies als ein Indiz für eine Enneaden-Vorlage, weil hier offenbar Plot.4.4 und Plot.4.3 bereits von Porphyrius geteilt sei.¹⁵⁵ Schwyzler vermutete wahrscheinlich eine Teilung der Schrift Plotins, da an dieser Stelle dann die *erste* Frage von Plotins zweiter Schrift über die Seele „Aporien über die Seelen II“ beginnen würde, d.h. die Frage, woran sich die Seele in der geistigen Welt erinnert. Ähnlich vermutete Zimmermann, dass al-Ḥimṣī das arabische Wort *maqāla* für seine Übersetzung der Enneaden-Schrift Plot.4.4 „Aporien über die Seelen II“ verwendet habe. Der Verfasser von K habe dies missverstanden und als Traktat II gedeutet und als Überschrift „Mīmar II der Theologie“ ergänzt.¹⁵⁶

Dieser Sicht einer bereits vollzogenen Teilung von Plot.4.3 und 4.4, als die „Theologie“ (sei es die Großschrift oder die „Theologie des Aristoteles“) entstand, steht die älteste Original-Quelle entgegen.

¹⁵⁵ Schwyzlers Argument, dass am Ende von Plot.4.3 *hegoumenos* steht und am Anfang von Plot.4.4 die Seele wie in der „Theologie“ zum Subjekt wird, ist insofern kein Argument für eine bereits stattgefundenen Teilung der Schrift, da es typisch für Plotins Stil ist, wie in Plot.4.3 zwischen dem Menschen, der nach der Wahrheit strebt („er“), und der Seele („sie“) zu wechseln, die sich bereits im geistigen Bereich befindet. Gerade hier ist ein Wechsel auch im plotinischen Original angebracht, da es nun generell um die Seele im geistigen Bereich geht. Thematisch gehören diese Kapitel jedoch zusammen.

¹⁵⁶ Zimmermann 1986, S. 151.

Das judäo-arabische Fragment 1198¹⁵⁷ lautet:

אלמימר אלתאני מן כתאב תאלוגיא ודו אלכלאם פי אלרבוניה / אן סאל סאיל פקאל אן אלנפס אדא רגעת
אלי אלעאלם אלעקלי [...] (المؤمر الثاني من كتاب تالوجيا وهو الكلام في الربوبية ان سأل سائل فقال انّ النفس إذا رجعت الى العالم العقلي [...])

„Zweiter Traktat aus dem Buch „Uṭlūḡyā“. Es ist der Kalām über die Gottheit. Wenn der Fragende fragt, was die Seele sagt, wenn sie zurückgekehrt ist zur geistigen Welt [...]“ (A.G.)

Hier wird kein zweites Mal eine „zweite Schrift“ und auch keine „erste Frage“ erwähnt bzw. kein Hinweis auf Porphyrius‘ Teilung von Plot.4.3 und Plot.4.4 gegeben. Daher ist der Anfang von Mīmar II auch nicht der „Beweis“ dafür, dass die „Theologie des Aristoteles“ auf den Enneaden beruhe. Ein weiteres Argument ist, dass selbst eine zweite Erwähnung generell keinen Beweis für eine Teilung der Schriften Plot.4.3 und Plot.4.4 darstellt. Meiner Meinung nach wäre dann im zweiten Mīmar der „Theologie“ die Behandlung der Haupt-Frage in diesem zweiten Traktat der „Theologie“ gemeint, nicht die Schrift Plot.4.4 „Über die Aporien der Seele II“. Ich vermute, dass es sich in den jüngeren Manuskripten der Kf bei der Wiederholung um eine Interpolation handelt, d.h. um eine nachträgliche Ergänzung eines Kopisten. Vielleicht hat ein Kopist als Marginalie – weil er eine Enneaden-Edition hatte – diesen Zusatz geschrieben, der dann von einem späteren Kopisten in den Text integriert wurde.

Diese Textstelle ist somit kein Beweis dafür, dass der Autor der „Theologie“ die Enneaden-Ausgabe des Porphyrius als Vorlage hatte. Als ein weiteres Problem einer Enneaden-These bliebe zudem bestehen, dass in der „Theologie des Aristoteles“ nicht die Titel von Porphyrius‘ Enneaden als Traktat-Thema vorhanden sind, sondern die ursprünglichen plotinischen Fragestellungen bzw. Theoreme. Damit kann weiterhin ein Zeitgenosse oder Schüler Plotins als ein plausibler Verfasser gelten [Kap. 8.3].

¹⁵⁷ Auf der rechten Seite mit der Seitenzahl „117“ beginnt das Zitat und wird auf der linken Seite mit der Seitenzahl „4“ fortgesetzt.

b) Die Porphyrius-These

Valentin Rose¹⁵⁸ und Wilhelm Kutsch¹⁵⁹ sehen in Plotins Schüler Porphyrius den Verfasser und Kommentator der „Theologie“.¹⁶⁰ Nach der Ansicht von Kutsch wollte Porphyrius mit der „Theologie“ auf Basis seiner Enneaden-Edition Aristoteles‘ Lehren erläutern und die Übereinstimmung von Platon und Aristoteles aufzeigen. Dies erkläre auch die Aufteilung der Schriften: „Den Aufbau und den Ablauf der Darlegungen bestimmen natürlich Aristotelische Gedankengänge. Damit wird die auffallende Tatsache verständlich, dass gewisse Stücke der Enneaden in der *Theologie* auseinandergerissen erscheinen [...]“¹⁶¹

Dagegen spricht, dass in der „Theologie des Aristoteles“ vor allem die Schriften verwendet werden, die Porphyrius als Frühwerk, d. h. noch nicht ausgereift, bezeichnet hatte. Zudem wurden diese zu einem Zeitpunkt geschaffen, als er im Gegensatz zu Amelius noch nicht Schüler von Plotin war [Kap. 3 und 8.3]. Auch hätte er höchstwahrscheinlich die Enneaden-Titel der vorkommenden Schriften verwendet.

c) Die Amelius-These

Paul Henry sah 1937 in Amelius den Verfasser der „Theologie des Aristoteles“ und den Kommentator.¹⁶² Denn sie enthalte andere Titel als die Enneaden und stamme daher nicht von Porphyrius, ferner weise der ausschweifende Stil auf die 100 Bücher „Scholien“, d.h. die Mitschriften des Amelius hin, die verloren sind.¹⁶³ Amelius habe mündliche Überlieferung einbezogen. Die in der „Theologie“ verwendeten Schriften stammten aus der Zeit, als Amelius Schüler bei Plotin war.¹⁶⁴ Paul Henry bezieht vor allem Informationen aus der *Vita Plotini*, aus Eusebius in Bezug auf Plotins Schrift Plot.4.7[2] „Über die Seele, die unsterblich ist“ und die

¹⁵⁸ Valentin Rose 1883, Sp. 843–46. Seine Zeitschriftennummer wird falsch zitiert (so z.B. bei Aouad) und war daher nicht sofort auffindbar.

¹⁵⁹ Wilhelm Kutsch 1954, S. 280.

¹⁶⁰ Siehe auch Cristina D’Ancona 1999, S. 51–52: Sie verweist auf D.B. Hanebergs Vermutungen über eine Verfasserschaft des Porphyrius 1862 und auf dessen Erwähnung bei Aouad 1989, S. 546–48, S. 576–77; D’Ancona, S. 52, Fußnote 15: „D.B. Haneberg „Über das neuplatonische Werk *Theologie des Aristoteles*,“ Sitzungsberichte der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften, 1 (1862): 1–12, especially p.11.“

¹⁶¹ Wilhelm Kutsch 1954, S. 280. Vgl. hierzu auch Chase 2021, S. 175: Chase schlussfolgert in seinem Aufsatz, dass eine Anzahl der von ihm gesehenen porphyrischen Parallelen die Entstehung der „Theologie des Aristoteles“ erklären könne. Al-Himsī könne ein Ms der Enneaden mit den verlorenen porphyrischen Kommentaren gehabt haben und diese eingebaut haben. Chase 2021, S.175: „the Arabic adaptor may have worked from a Greek manuscript of the *Enneads* which contained Porphyry’s ὑπομνήματα.“

¹⁶² Paul Henry 1937. Den Aufsatz von Henry habe ich erst nach wiederholtem Versuch und Fertigstellung meiner Arbeit von der Außenstelle der FU erhalten, da er nicht vollständig bzw. falsch zitiert wurde, z.B. bei Aouad. Mein Dank gilt den Mitarbeitern der Universitätsbibliothek der FU Berlin.

¹⁶³ Hans-Rudolf Schwyzer 1978, Sp. 505.

¹⁶⁴ Paul Henry 1937, S. 327.

„Theologie“ selbst mit ein. In der Folgezeit habe er allerdings Aouad zufolge diese Meinung aufgegeben.¹⁶⁵ Hans-Rudolf Schwyzer versuchte Henrys Argumente zu widerlegen, indem er z.B. darauf verwies, dass die Schriften Plotins in chronologischer Reihenfolge als Schriften 2, 6, 10, 11, 27, 28, 31 und 38 kein Auswahl-Prinzip erkennen ließen und daher die Enneaden 4–6 der Auswahl zugrunde lägen. Ferner äußerte er: „Henrys Annahme (Bulletin 332), diese 18 Abschnitte gingen auf 18 Vorlesungsstunden Plotins zurück, ist unbeweisbar.“¹⁶⁶ Dass die „Theologie“ aber die „mündliche Lehrtätigkeit Plotins widerspiegelt“, hält auch Schwyzer für „wahrscheinlich“.¹⁶⁷ Der Verfasser der „Theologie“ könne daher die Enneaden und die Scholien des Amelius gekannt haben. Er habe zu einigen Stellen „den Enneadentext um Angaben bereichert, die er den $\sigma\chi\acute{o}\lambda\iota\alpha$ entnahm.“¹⁶⁸ In Bezug auf Plotins 31ste Schrift argumentiert Schwyzer gegen Henry, dass jeweils am Anfang und am Schluss dieser Schrift die Verbindungssätze zu den nächsten Schriften der ursprünglichen Großschrift Plotins in der „Theologie“ fehlten, da die Verbindungsworte zu den anderen Schriften nicht mehr präsent gewesen seien, die jedoch in den Enneaden trotz Trennung noch bestanden hätten. Daher habe die Enneaden-Fassung vorgelegen und Amelius, der nur die chronologische Fassung hatte, könne nicht der Verfasser sein.¹⁶⁹

Meines Erachtens schließt gerade dies Amelius als Verfasser nicht aus, da er aus kompositorischen Gründen diese Verbindungssätze nicht brauchte. Denn der Verfasser verwendete die vorausgehende Schrift Plot.3.8[30] und nachfolgende Schrift Plot.5.5[32] nicht. Außerdem könnte das Fehlen der Verbindungssätze auch ein Zeichen dafür sein, dass eben nicht die Enneaden-Fassung vorlag. Der inhaltliche Zusammenhang war dem Verfasser bekannt, wie es am Zwei-Steine-Gleichnis gleich am Anfang von *Mīmar* bzw. Liber IV der „Theologie“ sichtbar wird.

Paul Henrys These ist in neuerer Zeit nicht mehr vertreten worden. Die Argumente für einen Editor, der die „Theologie des Aristoteles“ aus Teilen von *AP zusammengestellt habe, haben jedoch zu keinem Ausschluss einer Schüler-These geführt und sind auch nicht zu Ende diskutiert worden. Daher möchte diese Arbeit einen Beitrag liefern, die Frage nach der Entstehung der „Theologie des Aristoteles“ erneut zu stellen und zu diskutieren. Somit ergibt sich folgende Forschungsfrage:

¹⁶⁵ Maroun Aouad 1989, S. 547.

¹⁶⁶ Hans-Rudolf Schwyzer 1941, S. 224.

¹⁶⁷ Hans-Rudolf Schwyzer 1941, S. 221.

¹⁶⁸ Hans-Rudolf Schwyzer 1941, S. 226.

¹⁶⁹ Hans-Rudolf Schwyzer 1941, S. 223–24.

FF 3 Wer könnte ein möglicher Verfasser des Archetyps der „Theologie des Aristoteles“ sein?

These zu FF 3

These: Als ein möglicher Verfasser käme Plotins Schüler Amelius in Frage, der Plotins Lehre der Ideen im *Nous (Geist)* im Auftrag von Plotin gegenüber Porphyrius verteidigt hat. Diese Kern-Lehre Plotins erhält durch die Darstellung ihres Erkennens in Traktat IV und XI und durch den Schlussteil der „Theologie“, in dem die Ideen bzw. Formen im Geist beschrieben werden, eine hervorgehobene Würdigung. [Kap. 3 und bes. Kap. 8]

Für die These einer möglichen Verfasserschaft des Amelius, wie sie schon Henry vertreten hatte, werde ich im weiteren Verlauf besonders in den Kapiteln 3 und 8 neue Argumente einbringen. Da die Werke des Amelius bis auf wenige Fragmente verloren sind, werden diese Fragmente auf ihre Bedeutung für die „Theologie“ überprüft. Hierbei kommt dem Kommentar des Proclus zu Platons *Timaeus* eine besondere Rolle zu, der viele Autoren-Zitate enthält, darunter auch von Amelius. Der *Timaeus*, der Platons Kosmologie mythisch wiedergibt, wird sowohl in der 31sten Schrift Plotins als auch an vielen Stellen in der „Theologie“ zitiert. Als zuverlässiger Zeitzeuge kann auch der Kirchenvater Eusebius (4tes Jh.) plausible Indizien für Amelius als Urheber der „Theologie“ geben. Für die Amelius-These wurde neben dem Aufsatz von Paul Henry (1937) neue Forschungs-Literatur hinzugenommen.

Bei der bisher in der Diskussion über die Verfasserschaft der „Theologie“ nicht berücksichtigten Literatur handelt es sich um weitere Belege für den Logos- und Intellekt-Begriff bei Amelius:

1. Samuel Vollenweiders Darstellung in seinem Aufsatz *Der Logos als Brücke vom Evangelium zur Philosophie* hat die Basis für meine These, dass Amelius ein möglicher Verfasser der „Theologie“ ist, gelegt. Dies geschah auf Grund von Amelius' Bezug zum Logos-Begriff und zum Johannes-Prolog.¹⁷⁰
2. Die *Praeparatio Euangelica* von Eusebius aus Caesarea enthält Zitate von Amelius' „Relektüre“ des Johannes-Prologs und damit implizit zu der Bedeutung des Logos-Begriffs bei Amelius.¹⁷¹
3. Marsilio Ficino bezieht sich in dem Brief *Concordia Mosis & Platonis* ebenfalls auf Amelius und den Logos-Begriff.¹⁷²

¹⁷⁰ Samuel Vollenweider 2009, S. 377–397.

¹⁷¹ So bezeichnet von Vollenweider.

¹⁷² S. Wilhelm Schmidt-Biggemann 1998, S. 59–61.

4. Proclus' Kommentar zu Platons *Timaeus* enthält Testimonien zu Amelius' Lehre von den drei Intellekten bzw. den drei Demiurgen.¹⁷³
5. Anastasius Zoumpos hat viele Belege über Amelius zusammengetragen, darunter auch die Proclus-Kommentare.¹⁷⁴

S.M. Sterns bereits zur Frage nach dem Verhältnis der Kf zur Lf (FF I) herangezogenen Aufsatz verwende ich für die Pro-Amelius-Argumentation.¹⁷⁵ Stern stellte fest, dass der Verfasser der längeren „Theologie“ die erste Materie mit dem ersten Intellekt und die Form mit dem zweiten Intellekt identifiziert – während er an anderer Stelle die rationale Seele mit dem zweiten Intellekt gleichsetzt – und dass der erste Intellekt mit dem Wort des Schöpfers vereint sei.¹⁷⁶ Stern zufolge spiegeln sich eigene Thesen und Termini des Verfassers der Lf in der Lf wider: die „Lehre des Wortes“ und zentrale Begriffe wie der erste und zweite Intellekt.¹⁷⁷ Er verwendet diesen Befund als Beleg für Interpolationen in der Lf. Ich sehe ihn als Beleg für eine mögliche Autorschaft des Amelius. Ebenso zeigt dieser Befund die Lf als die ältere Fassung auf. [Kap. 8.3]

Der Vorteil der Ft 3 Amelius-These

Sie fügt sich in die Darstellung dieser Arbeit ein, dass der mögliche Verfasser nachweisbar und nachvollziehbar Plotins Lehre und Sprachwelt gut genug kannte, so dass er Passagen von Plotins Hauptschriften und Fragen kunstvoll und gezielt auf die „Theologie“ aufteilen konnte [Kap. 2]. Kap. 3 zeigt Plotins Lehrstoff, dessen Charakter und Lehre sowie Amelius' Verehrung Plotins. Es ist plausibel, dass Amelius seinem Lehrer und dessen Lehre von den Ideen im Nous mit der „Theologie“ ein Denkmal setzen wollte, in der die 31ste Schrift eine exponierte Rolle einnimmt [Kap. 4–7]. In der Forschung zur „Theologie“ (Lf) wurde das *verbum divinum* bzw. die Logos-Lehre mehrfach dem Verfasser der Lf zugeordnet. Amelius' war bereits in der Antike für seine eigene Logos-Lehre bekannt [Kapitel 8]. Amelius erweist sich damit als ein möglicher Verfasser und würde eine plausible Begründung liefern, warum keine Titel der überlieferten Enneaden-Ausgabe des Porphyrius in der „Theologie“ vorkommen und warum nur Schriften verwendet sind, die entstanden, als Amelius bei Plotin Schüler war, aber keine aus der Zeit nach seinem Weggang.¹⁷⁸

¹⁷³ S. auch die Dissertation von Anastasius Zoumpos 1954.

¹⁷⁴ Anastasius Zoumpos 1954.

¹⁷⁵ S.M. Stern 1960/61.

¹⁷⁶ S.M. Stern 1960/61, S. 92–93.

¹⁷⁷ S.M. Stern 1960/61, 93–98.

¹⁷⁸ Errechnet aus Porph.Plot.§§21, 23 und 28/29.

Generelle Probleme, die sich bei einer „Theologie des Aristoteles“, die von einer vermuteten arabischen Paraphrase *AP abhängt, gegenüber einer eigenständigen ergeben, die auf eine auf Griechisch verfasste Vorlage zurückgeht

Zimmermann und andere Forscher gehen von einer vermuteten arabischen Paraphrase *AP aus. Ihr Forschungsgegenstand ist der *Arabus Plotinus*, also der gesamte arabische Plotin, bestehend aus A („Theologie des Aristoteles“), B (*Dicta*) und C (*Epistola*). A wird nicht als ein von *AP unabhängiges und eigenständiges Werk gesehen. Das führt zu einer Vermischung der Argumente, wie weiter oben besonders die Mu‘taziliten-Frage gezeigt hat. Ich knüpfe an die Forschung an, die die „Theologie des Aristoteles“ bis ins 20ste Jahrhundert hinein als ein eigenständiges wohlkomponiertes Werk betrachtet hat, und beziehe mich auf die Argumente, die A („Theologie des Aristoteles“) betreffen. Die Argumente bezogen auf B (*Dicta*) und C (*Epistola*) können plausibel sein. Die Untersuchung dieser Texte ist jedoch nicht Gegenstand meiner Arbeit [außer der kurzen Behandlung in Kap. 3]. Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich bei der Ermittlung eines möglichen Verfassers dadurch, dass der Focus in Adamsons Werk¹⁷⁹ nicht der *Plotinus Graecus* war:

„because I am here concerned with philosophy of the Arabic Plotinus, and not Plotinus himself, insofar as is possible I avoid engaging in the many complex interpretive debates about the original *Enneads*. For reasons of clarity and brevity, I often simply state what I take to be Plotinus’ position on a given topic, in order to contrast with that position the stance taken in the Arabic Plotinus. I hope that most of these bald (sic!) assertions about Plotinian doctrine will strike the reader as uncontroversial.”¹⁸⁰

Des Weiteren bezeichnet Peter Adamson den Autor des arabischen Plotin AP als einen guten Exegeten von Plotins Enneaden. Auf das Enneaden-Problem wurde oben eingegangen. Die guten Plotin-Kenntnisse stehen nicht im Widerspruch zu der These, dass der Verfasser der „Theologie“ auch ein Verfasser einer angenommenen griechischen Vorlage sein kann mit eigenen Gedanken wie der *Lehre des Wortes* oder der *Lehre des zweiten (und dritten) Intellekts*. Das bereits erwähnte Problem der „gewissen Unordnung“ der Kf wird in Kap. 2 geklärt. Die These einer Verfasserschaft, die auf einer arabischen Paraphrase *AP basiert, hat bisher nicht erklären können, warum in der arabischen Welt eine nichtarabische Vorlage der „Theologie des Aristoteles“ angenommen wurde.

¹⁷⁹ Peter Adamson 2002, S. 2–3.

¹⁸⁰ Peter Adamson 2002, S. 2.

3. Beitrag dieser Arbeit und Methodik

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung besteht darin, die ausformulierten Forschungsfragen, die Frage nach dem Verhältnis von Lf zu Kf und nach der Schlüsselfunktion der 31sten Schrift für die „Theologie“, zu klären und die nach deren möglichem Verfasser. Mit dem aktuellen Forschungsstand stehe ich insofern im Einklang, als der Verfasser der Vorlage der erhaltenen „Theologie des Aristoteles“ nicht Aristoteles war, sondern ein Aristoteles-Kenner. Ich verorte jedoch die Entstehung und Geschichte der „Theologie des Aristoteles“ 600 Jahre früher in die Zeit von Plotins Fragestellungen [Kapitel 2], seinem Unterricht und seinem Schülerkreis [Kapitel 3]. Zwei seiner Schüler sind hierbei von großer Bedeutung. Erstens sein langjähriger Schüler Amelius, der Plotins Lehre von den Ideen *im* Nous gegenüber Porphyrius verteidigt hatte. Zweitens Porphyrius selbst, der kurz nach 300 n. Chr. Plotins Schriften in der Form von sechs Enneaden ediert hat und im *incipit* als „Erklärer“ der „Theologie“ genannt ist [Kap. 3+8]. Mit diesem Ansatz versuche ich die Lücke wieder zu schließen, die eine Fokussierung auf eine Kompilierung im 9ten Jh. mit sich bringt. Philologie-geschichtlich knüpfe ich an Valentin Rose (1883), Paul Henry (1937) und Wilhelm Kutsch (1954) an, die bereits diese Schüler als mögliche Verfasser der sogenannten „Theologie des Aristoteles“ in Betracht zogen.

Um den Wert der jüngeren lateinischen Fassung zu dokumentieren, werden auch die wesentlich älteren judäo-arabischen Fragmente berücksichtigt. Hierbei steht die 31ste Schrift Plotins „Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?“ wegen ihrer exponierten Position im Mittelpunkt. An ihr kann deutlich gemacht werden, wie die Erreichung des Ziels der „Theologie“, die Rückkehr zur Wahrheit bzw. zu Gott, und wie die Schöpfung der geistigen Welt zu verstehen sind. Anhand der lateinischen Fassung wird die 31ste Schrift Plotins in ihrer lateinischen Darstellung in Kap. 4–6 erstmals ins Deutsche übersetzt und erläutert. In Kap. 7 werden dann auch diejenigen Passagen der 31sten Schrift erläutert, die im Rahmen der „Theologie“-Forschung bisher nicht behandelt wurden. Die Komposition und Struktur der „Theologie“ werden dadurch erkennbar. Anhand der 31sten Schrift lassen sich Hinweise für einen möglichen Urheber finden [Kap. 8] und im Zusammenhang mit dieser Schrift gibt es einen deutlichen Hinweis auf die ursprüngliche Fassung [Kap. 4]. Auf diesem Wege können einige der Probleme der „Theologie des Aristoteles“ erklärt werden, z. B. wie man das *incipit* mit Porphyrius als Erklärer der „Theologie“ zu verstehen hat.¹⁸¹ Die fassbare „Theologie“ wird auf der Basis von 1000 Jahren Forschung in ihrem eigenen Wert als ein in sich geschlossenes

¹⁸¹ Vgl. hierzu Daibers Buchbesprechung zu Zimmermann.

Werk gesehen und interpretiert. Es wird nachvollziehbar, warum die sogenannte „Theologie des Aristoteles“ von Wissenschaftlern, allen voran al-Fārābī und ibn Sīnā, als ein eigenständiges Werk unter dem Namen des Aristoteles angesehen wurde. Die „Theologie“ ist das Produkt einer intensiven Auseinandersetzung mit Platon, Aristoteles und Plotin. Sie beinhaltet das, was als „fehlend“ schon im Unterricht Plotins im dritten Jahrhundert nach Christus festgestellt worden war: Eine „Theologie“ des Aristoteles, die mit Platons Lehre harmonisiert ist.¹⁸² [Kap. 3]

Methodik

Die Basis für diese Untersuchungen bilden die originalen Texte und ihre wortgetreue Übersetzung [Kap. 1]. Textkritisch können so Parallelen zwischen den Fassungen und Sprachen sowie der Interpretationsspielraum dieser Universal-Theologie aufgezeigt werden. Die ursprünglichen Fragestellungen und Theoreme Plotins und die prägenden Sätze werden sichtbar und zeigen die inhaltliche Struktur der „Theologie“. Diese Arbeit gibt zum ersten Mal die Bearbeitung von Plotins 31ster Schrift in der lateinischen Langfassung mit dem lateinischen Text und der deutschen Übersetzung wieder. Sie wird mit der arabischen Kf und in Bezug auf die sogenannte Harmonisierungs-Passage mit den judäo-arabischen Fragmenten sprachlich-literarisch in Beziehung gesetzt und verglichen. Eine wortgetreue adäquate Übersetzung zeigt, dass in der „Theologie“ adäquat wortgetreu Lehrmeinungen und Sätze von Plotin wiedergegeben und in Plotins Sinne erklärt werden. Dies spricht für einen zeitnahen Urheber. Die Reflexion der Grundlagen bildet mit Kapitel 1 den ersten Schritt dieser Untersuchung.

Die verwendeten Textarten und Methoden [Kap. 1]:

- Primärquellen und ihre Zuordnung, Testimonien, Kommentare und Forschungsliteratur
- Vergleiche, tabellarische Gegenüberstellungen als Überblick, Zusammenstellung der sprachlichen und literarischen Einordnung, wortgetreue Übersetzungen sowie Analysen des Textes, Kennzeichnungen
- Glossar für Untersuchungen einzelner Wortbedeutungen

¹⁸² S. Plot.5.1.9.

4. Struktur dieser Arbeit

Im Folgenden wird der Aufbau der Arbeit für folgende Forschungsthemen und Thesen dargestellt:

FF 1 (a) Wie verhalten sich Struktur und Inhalt der Lf und Kf zueinander [Kap. 2] und (b) welche Fassung ist die ursprüngliche? [Kap. 2, 4]

These: (a) Lf und Kf hatten ursprünglich die gleiche Einteilung in 14 Traktate mit der jeweils gleichen plotinischen Fragestellung,

(b) die Lf ist die ältere.

FF 2 Welche Funktion hat Plotins Schrift „Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?“ auf Grund ihrer Aufteilung und ihres Inhalts für die „Theologie“ unter der besonderen Berücksichtigung der lateinischen Überlieferung des Petrus Nicolaus (Lf)? [Kap. 2, 3, 4–7, 8]

These: Plotins in die „Theologie“ eingearbeitete 31ste Schrift beschreibt den Weg der Menschen-Seele zurück zu ihrem geistigen göttlichen Ursprung, d.h. zu Gott, und das Wesen der Schöpfung. Sie bildet inhaltlich die Basis für den Verfasser der „Theologie“, diese als eine Universal-Theologie zu erweisen, insofern jeder einzelne Mensch zu seinem geistigen Ursprung zurückfinden kann, da er mit der Geburt den Geist besitzt.

FF 3 Wer könnte ein möglicher Verfasser des Archetyps der „Theologie des Aristoteles“ sein?

These: Da Plotins Kern-Lehre gewürdigt wird, käme als ein möglicher Verfasser dessen Schüler Amelius in Frage, der Plotin schon zu Lebzeiten ein Denkmal setzen wollte. [Kap. 3 und bes. Kap. 8]

Inhalt der Kapitel

Vor dem Hintergrund von Plotins Neuplatonismus und der arabischen, judäo-arabischen und lateinischen Überlieferung reflektiert Kapitel 1 die Bedeutung der originalen Texte von der Antike bis zur Frühen Neuzeit und stellt sie im Zusammenhang vor.

In Kapitel 2 wird die Frage FF 1 nach dem Verhältnis von Lang- und Kurzfassung behandelt. Dafür werden die Liber- / Mīmar-Anfänge der lateinischen Lf und der judäo-arabischen Fragmente sowie die entsprechenden Stellen der arabischen Kf und des arabischen Manuskripts aus der Sammelhandschrift (*maǧmū'a*) Aya Sofya 2457 parallelisiert und erstmalig der jeweiligen plotinischen *Quaestio* bzw. dem jeweiligen Theorem inhaltlich zugeordnet. Die Zuordnung macht sichtbar, dass beide Fassungen strukturell und inhaltlich ähnlich eingeteilt sind. Anschließend wird der Inhalt der Kf nach der parallelisierten 14-*mayāmir*-Einteilung unter Plotins herausgearbeiteten *Quaestiones* bzw. *Theoremata* zusammengefasst. Eine abschließende

Tabelle mit den verschiedenen Fassungen und Themen der „Theologie“ verdeutlicht übersichtlich deren Aufbau und Struktur. Die Beantwortung von FF 1 ist eine Voraussetzung für das Verständnis der inhaltlichen Komposition des Werkes. So erhält z.B. die Himmelswelt als Gleichnis für die geistige Welt und Erklärung für die hiesige Welt einen eigenständigen Traktat und erste Verweise auf die Lf als die ältere Fassung werden sichtbar. Damit ist die Basis gegeben für den inhaltlichen Vergleich zwischen den Schriften Plotins, der arabischen Kf, den judäo-arabischen Fragmenten sowie der lateinischen Edition aus dem Jahr 1519.

In Kapitel 3 wird die Frage nach der Auswahl und Bedeutung der in der „Theologie“ verwendeten Schriften Plotins gestellt. Hinweise geben die Darstellung von Plotins Schüler-Kreis und von seinem Unterricht in der *Vita Plotini*. Plotins 31ste Schrift (Plot.5.8) ist für dessen Lehre, dass die Ideen *im* Nous sind und wie man diesen geistigen Bereich erkennen kann, zentral. Aus den verwendeten Schriften und ihrer Anordnung sowie der Tatsache, dass in Plotins Schülerkreis das Fehlen einer „Theologie des Aristoteles“ bemängelt wurde, lassen sich erste Rückschlüsse auf die Intention des unbekanntes Verfassers der „Theologie“ gewinnen.

In den Kapiteln 4–6 werden die Einarbeitung und Funktion von Plotins 31ster Schrift und deren planvolle Aufteilung auf Mayāmir / Libri IV, XI und XIV der „Theologie“ unter besonderer Berücksichtigung der lateinischen Lf behandelt (FF 2), da die Lf nur in der lateinischen Bearbeitung vollständig erhalten ist. Die judäo-arabischen Fragmente (Lf) bezeugen das hohe Alter der Lf. Der Verfasser legt in den Kapiteln dar, wie erstens Aristoteles mit Platon durch Perspektivenwechsel und durch die Unterscheidung von innerer und äußerer Wahrheit zu einer philosophischen Wahrheit verbunden wird. Zweitens, welchen Weg der aktive kontemplative Betrachter, der nach dem eigenen Ursprung und zur Gottheit strebt, durch dieses Wahrnehmen, Beurteilen und Erkennen und die Rückbesinnung auf den eigenen göttlichen Ursprung bzw. durch das delphische „Erkenne dich selbst!“ gehen kann und wie es zur Erleuchtung kommt. Drittens beschreibt er das Wesen der Schöpfung und damit auch die Wesenheit Gottes. Die Analyse der 31sten Schrift der „Theologie“ dokumentiert das eigentliche Ziel und die eigentliche Intention der „Theologie“. Im lateinischen Text sind die Sätze der *Editio princeps* durch Unterstreichungen hervorgehoben, um daran die für Petrus Nicolaus wesentlichen Stationen der *reversio ad veritatem divinam* aufzuzeigen. Somit werden die Themen und Sätze kontextbezogen erfasst. Sie verdeutlichen die Funktion der „Theologie“ als Universal-Theologie.

Kapitel 4 behandelt Mīmar IV und zeigt mit dem eingearbeiteten Teil A der 31sten Schrift den Weg und die „Rückkehr zur göttlichen Wahrheit“ (*reversio ad veritatem divinam*) durch die aktive Kontemplation ihrer Spuren (*vestigia*) und ihrer Abbilder (*imagines*) in der sinnlichen

Welt. Eine Passage, die als zusammenhängende Passage nicht in Plotins Schriften, sondern nur in der „Theologie“ zu finden ist, kann vom Urheber der „Theologie“ stammen und Hinweise auf dessen Intention geben. Es ist die von mir sogenannte „Harmonisierung-Passage“, die neue Beweiskraft für die These bietet, dass die Lf die ältere ist. Kapitel 4.3 reflektiert deren Inhalt, die Harmonisierung von Aristoteles mit Platon als Basis für die „Theologie“ zur Findung der *einen* absoluten Wahrheit.

Kapitel 5 analysiert den Schlussteil D der 31sten Schrift über den himmlischen Bereich als Gleichnis für die geistige Welt und Erklärung für die irdische Welt. Durch Abstrahieren und allegorische Auslegung erkennt der Betrachtende, wie er sich an den Sternengott Jupiter angleichen kann, der auch die All-Seele symbolisiert, und je nach Fähigkeit auch an Gott [Kap. 5.1–3]. Eine mögliche weiterführende Interpretation dieser Stelle ist die der Trinität und Konsubstantiation [Kap. 5.4].

Kapitel 6 analysiert auf der Basis des Teils B der 31sten Schrift den zusammenführenden Schlussteil der „Theologie“. Darin wird die absolute *veritas* geschildert, d.h. die Schau der geistigen Welt. Das *verbum divinum* und die Schöpfungsgeschichte bilden den Abschluss der „Theologie“.

Kapitel 7 geht auf den Teil C von Plotins 31ster Schrift ein, der bisher innerhalb der „Theologie“ in der Forschung nicht als explizit plotinisch berücksichtigt wurde. Dieser Teil beinhaltet das, was den Rahmen der „Theologie“ bildet: Anfang (*archê*) und Ziel (*telos*), das Heraustreten bzw. Sich-Zeigen, ferner die Rückwendung und Rückkehr der Seele. Die Basis bildet die *mia physis*, die eine geistige Beschaffenheit hat.

Kapitel 8 behandelt Plotins Vermächtnis. Kap. 8.1 trägt die Ergebnisse bezüglich der 31sten Schrift [Kap. 4–7] zusammen. Kap. 8.2 untersucht die Rezeption und Bedeutung der Themen der „Theologie“ und versucht über die Wirkungsanalyse weitere Hinweise auf die Entstehung und Verfasserschaft einer „Theologie des Aristoteles“ zu gewinnen. Hierbei lassen sich aus der Rezeptionsgeschichte der lateinischen „Theologie des Aristoteles“ wichtige Erkenntnisse gewinnen. So war die Darstellung des *verbum creans* einer der Gründe für das Verbot der lateinischen Fassung. Ferner stellten im 16ten und 17ten Jh. sowohl der Gelehrte Isaac Casaubon als auch Johannes Laurentius Beckh in seiner *Exercitatio Academica* für das *verbum creans* einen Bezug zum Johannes-Prolog fest. Kap. 8.3 stellt auf Grund der Historie, den inhaltlichen Voraussetzungen und der gegenüber Plotin veränderten Komposition der Schriften, aber auch auf Grund der überdachten Übersetzung der Begriffe *Logos* und *Intellekt* ins Arabische und Lateinische einen Schüler Plotins als einen möglichen Kandidaten für eine Verfasserschaft der

„Theologie“ (FF 3) zur Diskussion. Dies kann eine Alternative zum heutigen, wissenschaftlich noch zu reflektierenden Konsens bieten.

Die Reflexion und das Fazit in Kapitel 9 führen die Argumentationsstränge abschließend zusammen und reflektieren die Ergebnisse. Diese sollen Gräzisten und Latinisten einen Anreiz geben, Plotin und seine Wirkung durch die lateinische „Theologie des Aristoteles“ auch in latinisierten Regionen zu erforschen. Für Arabisten und Judaisten mögen die Ergebnisse hilfreich zum Erschließen der noch nicht eingeordneten Fragmente sein und ferner einen Anreiz für die Edition einer arabischen Lf geben.

In Kap. 10 ermöglicht ein Glossar einen leichteren Vergleich der relevanten Vokabeln in den verschiedenen sprachlichen Fassungen auf Latein, Arabisch / Judäo-Arabisch, Griechisch und Deutsch. Die Sprachvergleiche können Bedeutungsverschiebungen aufzeigen, z.B. dass der „Logos“ der griechischen Ausgangsprache in seiner Bedeutungsbreite von „Plan“, „Vernunft“, „Gestaltung(sprinzip)“, „Prägeform“, „Gedanke“, „Begriff“, „Definition“, „Rede“, „active word“ (Übersetzung bei Lewis) in den Zielsprachen auf „kalām“ und „verbum“ im Sinne von „Wort“ oder „Rede“ reduziert bzw. zum „Wort Gottes“ erhoben wird.

Nach dem Literatur- und Quellenverzeichnis [Kap. 11] enthält eine Appendix [Kap. 12] für ein weiterführendes Verständnis folgende *Zusätze*: (1) den griechischen Text Plot.5.8[31] mit deutscher Übersetzung in der Reihenfolge, wie er in der „Theologie“ erscheint: der Text dokumentiert die Veränderungen und Übereinstimmungen gegenüber der Darstellung in der „Theologie des Aristoteles“ und gibt somit Rückschlüsse auf deren Verfasser; (2) eine Zusammenstellung der rekonstruierten Reihenfolge der für Plot.5.8[31] relevanten judäo-arabischen Fragmente und (3) einen Rekonstruktionsversuch der verlorenen judäo-arabischen Fragmente mittels Transkription des arabischen Dieterici-Textes ins Judäo-Arabisch und dessen deutscher Übersetzung zur inhaltlichen Orientierung; dadurch können noch nicht zugeordnete Fragmente leichter ermittelt und kontextbezogen eingeordnet werden.

Die folgende Abbildung 0-1 zeigt in einem Überblick die zeitliche Einordnung der Personen, Werke und Ereignisse, die in der Einleitung und im Folgenden für die Forschungsfragen hinsichtlich der „Theologie“ relevant sind. Vor allem Plotin und sein Lehrer Ammonius Saccas, Plotins Schüler Amelius und Porphyrius, die *Editio princeps* des Franciscus Roseus mit dem Text des Petrus Nicolaus, die Entdeckung der judäo-arabischen Fragmente durch Andrei Borisov und Paul Henrys Amelius-These werden für die Klärung der Forschungsfragen relevant sein.

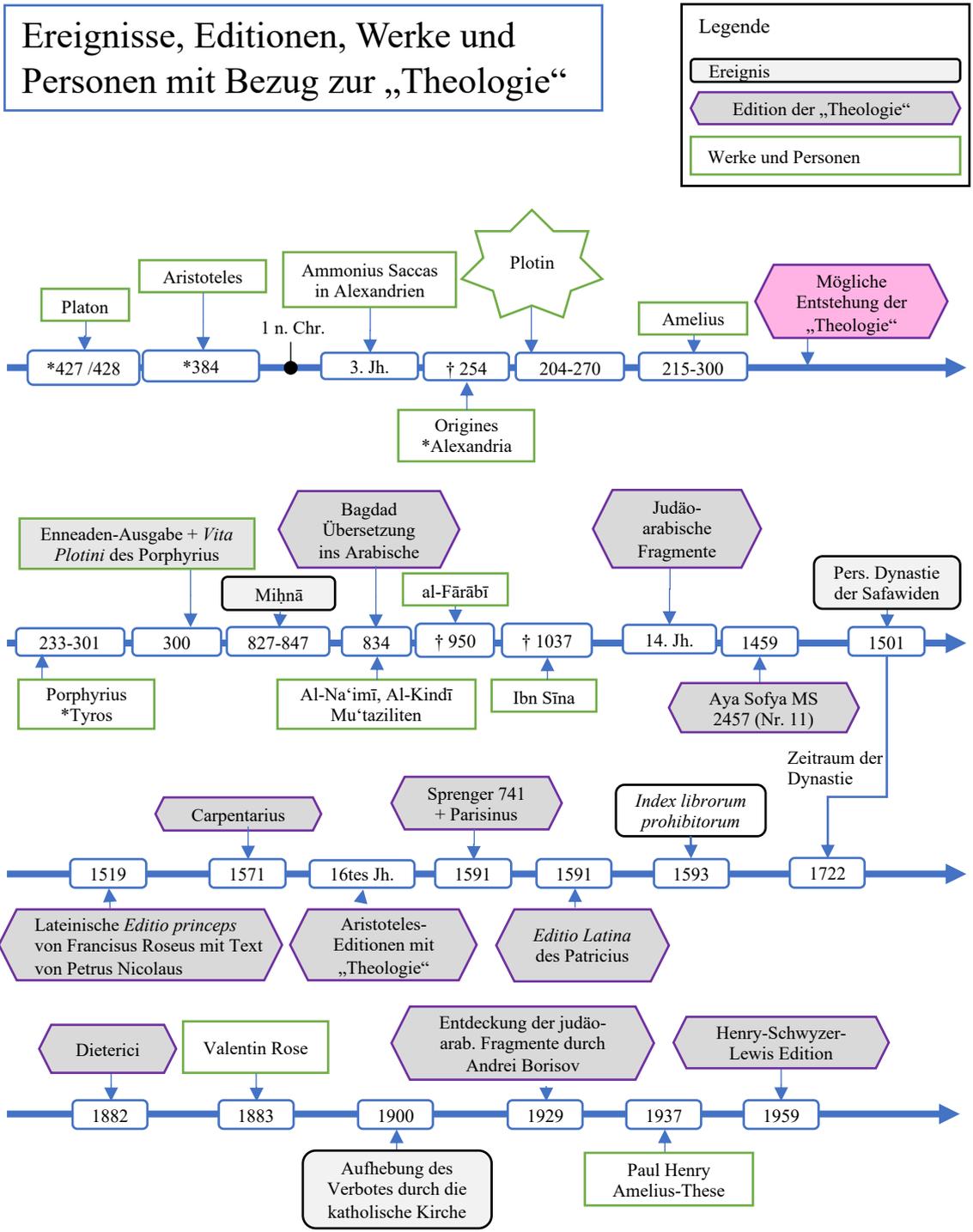


Abbildung 0-1 Der Zeitstrahl gibt einen Überblick über die historischen Ereignisse, Editionen, Werke und Personen mit Bezug zur „Theologie“ (©A.G.)

Die Legende oben rechts erläutert die Farben bzw. Grautöne und Umrandungen. Die Einordnung der möglichen Entstehung der „Theologie“ (um 300 n. Chr.) ist farblich hervorgehoben. Der Hintergrund und die Begründung dafür werden in den Kapiteln 3–8 erläutert.

1 Grundlagenreflexion und Methodik

Die originalen Texte bilden auf Grund der Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Sprachwelten die Grundlage für diese Arbeit und werden im Folgenden textkritisch erläutert. Einen besonderen Stellenwert erhält der lateinische Text als Vertreter der vollständigen Langfassung. Zudem lässt sich schon rein äußerlich durch die lateinische Übersetzung der „kleinen Wörter“ wie *aber / jedoch / sondern, denn / weil* erkennen, wie wortgetreu die griechischen Plotin-Zitate wiedergegeben wurden. Der Plotin-Text enthält seinem Stil und seiner Intention entsprechend sehr viele dieser antithetischen und kausalen Konjunktionen.¹⁸³ Die sinngleichen Konjunktionen finden sich auch in der arabischen Fassung.¹⁸⁴ Es ist jedoch unbestritten, dass jede Übersetzung auch den situativen Kontext, die Stileigentümlichkeit und Interpretation des Übersetzers sowie die Möglichkeiten der Zielsprache widerspiegelt.

1.1 Der griechische Text

Die Grundlage für den Plotin-Text ist die Enneaden-Edition des Porphyrius, da nur in dieser die Schriften Plotins als Gesamt-Werk erhalten geblieben sind. Dies impliziert jedoch nicht, dass der plotinische Text, auf dem die „Theologie des Aristoteles“ beruht, die Enneaden-Fassung als Basis hatte, zumal kein Titel daraus übernommen wurde.¹⁸⁵ Die Abschriften des Amelius von Plotins Schriften sind jedoch verloren. Ebenso dessen 100 Bücher Scholien zu Plotins Vorlesungen.

Die „Theologie“ enthält sechs epoptische Schriften Plotins: Plot.4.7[2]; 4.8[6]; 5.1[10]; 5.2[11]; 5.8[31] und 6.7[38]; dazu noch Teile der Schriften 4.3[27] und 4.4[28].¹⁸⁶ Der Haupttext dieser Arbeit, die 31ste Schrift (Plot.5.8), ist in der Appendix 12.1 zum Nachlesen auf Griechisch und Deutsch dargestellt.¹⁸⁷ Die Grundlage des dargestellten griechischen Textes bil-

¹⁸³ Es werden Lehrmeinungen und Perspektiven gegenübergestellt und begründet.

¹⁸⁴ Die Vokabeln sind z.B. für *aber / sondern autem / sed* und ἀλλά / δε und لكنّ / بل; für *denn / weil enim / etenim / nam / nanque / quod / siquidem γάρ / ὅτι* / Partizipkonstruktion und لأنّ / إذ أن / فانّ / وذلك أن.

¹⁸⁵ Vgl. Dimitri Gutas 2007, S. 372–374: die griechische Vorlage des arabischen Textes gehe auf eine Fassung zurück, die älter sei als das erhaltene griechische Enneaden-Ms des Porphyrius.

¹⁸⁶ Die Schriften Plot.4.3 und 4.4 wurden erst von Porphyrius getrennt, bei Plotin war ihr Inhalt noch in einer Schrift vereint.

¹⁸⁷ Die 31ste Schrift ist nach der chronologischen Zählung des Porphyrius bezeichnet, in dessen Enneaden-Zählung handelt es sich um Plot.5.8. Auf weitere Zählarten wie die von Kirchhoff kann in diesem Rahmen nicht eingegangen werden, nur so viel, dass die 31ste Schrift bei ihm bei einer Gesamtzahl von 48 Schriften im zweiten Band die 28ste Schrift ist: II S. 1–17.

det die Plotin-Edition von Henry-Schwyzler-Lewis (Band II) von 1959.¹⁸⁸ Band II enthält diejenigen Schriften Plotins, zu denen es auch eine arabische Bearbeitung gibt. Die Anordnung des griechischen Textes wurde in der Edition beibehalten und Lewis fügte die entsprechenden „Theologie“-Stellen in englischer Übersetzung hinzu. Diese basieren zwar auf der Badawi-Ausgabe, der arabische Text fehlt jedoch. Dafür sind in der englischen Übersetzung die Plotin-Zitate kursiv gedruckt. Diese Leistung von Lewis hilft, den Originaltext vom Hinzugefügten zu unterscheiden.

Basierend auf der Henry-Schwyzler-Lewis-Edition habe ich den griechischen Plotin-Text in der Appendix 12.1 leicht überarbeitet. Da in der arabischen und judäo-arabischen Übersetzung nicht der porphyrische Titel der Schrift übernommen wurde, sondern meistens der Titel, der sich auch im plotinischen Text als Fragestellung findet, habe ich mich für die Wiedergabe der plotinischen Fragestellung als Titel der 31sten Schrift entschieden. Den Kapiteln der Übersetzung wurden für ein leichteres Verständnis Zwischenüberschriften hinzugefügt. Eingriffe gab es auch beim Wort *αὐτός* mit *spiritus asper* oder *lenis*. Die *Spiritūs* wurden in den Manuskripten erst bei ihrer Umschrift von Maiuskeln in Minuskeln neu von den Kopisten gesetzt (im 9ten Jh. in Byzanz). Dabei entstanden auch Fehler in der Setzung.

Die deutsche Übersetzung orientiert sich an der Übersetzung der Plotin-Edition von Richard Harder / Rudolf Beutler / Willy Theiler und enthält leichte Änderungen.¹⁸⁹ Diese ca. 30-seitige Hinzufügung des griechischen Plotin-Textes in der Appendix bezweckt, dass der Leser nachvollziehen kann, wie Plotins 31ste Schrift „Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?“ in der „Theologie“ erklärt und interpretiert wurde. Allerdings ist nur die Enneaden-Edition erhalten. Die im AS-Ms mit Goldtinte geschriebenen *naqūlu*-Wörter sind **gelb** gekennzeichnet, um hervorzuheben, was im AS-Ms als besonderes Theorem aufgefasst wurde. Der in der „Theologie“ nicht als zusammenhängende Passage eingearbeitete Teil C der 31sten Schrift wird in Kapitel 7 dieser Arbeit behandelt.

Eine weitere bedeutende Quelle ist die *Vita Plotini*, verfasst von Plotins Schüler Porphyrius. In ihr wird berichtet, dass es nicht nur eine Überlieferung der Plotin-Texte durch Porphyrius gab, sondern vor allem Plotins Schüler Amelius bestimmte Schriften durch Überarbeitungen und Erklärungen schon zu Plotins Lebzeiten einem ausgewählten Leserkreis zugänglich machte. Es

¹⁸⁸ Zu beachten ist, dass sich diese Edition von der Henry-Schwyzler-Edition aus dem Jahr 1977 in den Anmerkungen im kritischen Apparat und in der Seiten- und Zeilenummerierung unterscheidet, obwohl letztere nicht als überarbeitete Edition gekennzeichnet ist.

¹⁸⁹ Harder / Beutler / Theiler: *Plotins Schriften. Bd. III* (Schriften 30–38), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1964. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen von Rudolf Beutler und Willy Theiler.

existierten demnach verschiedene Fassungen von Plotins Schriften. Anregungen zu Spekulationen gibt, dass Porphyrius erst 30 Jahre nach Plotins Tod seine Enneaden-Edition herausgab. Zu diesem Zeitpunkt war Amelius wahrscheinlich schon verstorben.

Für deutsche Übersetzungen weiterer plotinischer Texte und der *Vita Plotini* wurde die Harder-Edition bzw. die Harder / Beutler / Theiler-Edition herangezogen.

Hinweise auf eine mögliche Urheberschaft der „Theologie“ geben neben der *Vita Plotini* der Kommentar des Proclus zu der Lehre Platons im *Timaeus* sowie der Kirchenvater Eusebius. Diese Schriften werden vor allem in Kapitel 3 „Plotins Schriften und sein Schülerkreis“ und in Kapitel 8 „Plotins Vermächtnis“ behandelt.

Als Textgrundlage dienen:

- *Procli Commentarius in Platonis Timaeum Graece*, ed. C.E.Chr. Schneider, Eduardus Trewendt Verlag, Vratslavie 1847.
- Eusèbe de Césarée: *La Préparation Évangélique*, Livre XI, ed. Édouard des Places, Les Éditions du Cerf, Paris 1982.

1.2 Der arabische Text

Der arabische Text dieser Arbeit basiert auf Dietericis Edition und bezüglich der Goldmarkierungen auf dem 11ten Manuskript (AS-Ms) aus der Aya Sofya-Sammelhandschrift 2457.¹⁹⁰ Als Referenz habe ich Dietericis Edition gewählt: sie ist über das Internet frei zugänglich und hat mit dem zugrundeliegenden Ms Sprenger 741 einen zuverlässigen Textzeugen von 1591.¹⁹¹ Das AS-Ms stand ihm nicht zur Verfügung. Ms Sprenger 741 zeigt durch Überstreichungen im Text und Markierungen in roter Farbe eine sehr differenzierte Einteilung der Traktate. Sein Kopist hatte es in zehn Traktate eingeteilt und diese Einteilung jeweils auch am Abschluss eines Traktats mit der entsprechenden Traktat-Nummerierung kenntlich gemacht. Das sogenannte Inhaltsverzeichnis, das in Dietericis Edition am Schluss der „Theologie“ steht, ist in der originalen Haupthandschrift Sprenger 741 in Mīmar I eingebettet. Für die Parallelisierung der Lf und Kf

¹⁹⁰ Erste Ansätze meiner Untersuchung hatte ich bei einem Kurzvortrag in Madrid vorgestellt: „The Arabic translation of Plotinus’ Enneads – the transition link between late Antique Platonism and Medieval Monotheism,“ auf: *International Conference Charisma and Leadership in Late Antique Schools*, Facultad de Philologia Universidad Complutense, Madrid 2.–4. Oktober 2019.

¹⁹¹ Kutsch 1954, S. 280, hält hingegen Dietericis Edition und deren drei zugrundeliegende Mss für „ungenügend“. Die Edition von Henry-Schwyzler-Lewis (Band II) von 1959 sieht im AS-Ms einen guten Textzeugen, ebenso Badawi in seiner Edition.

ist das 11te Manuskript aus dem Jahr 1459 der Aya Sofya-mağmū'a 2457 aufschlussreich.¹⁹² Es enthält nicht die übliche Mīmar-Einteilung in zehn Traktate der anderen arabischen Mss, sondern eine erweiterte. Genau dieses Manuskript, das Lewis und Badawi in der Einführung ihrer Ausgabe als bedeutende Quelle bezeichneten, ist für ein Überdenken der Kf-Einteilung von größter Bedeutung. Das AS-Ms gehört zu den ältesten arabischen Manuskripten, die wir besitzen. Es ist sehr sorgfältig gestaltet. Überschriften, Basmala-Formel und bestimmte *naqūlu*-Wörter sind in sehr wertvoller goldener Tinte geschrieben. Die ersten acht Traktat-Anfänge befinden sich an gleicher Stelle wie in den judäo-arabischen Fragmenten (soweit diese vorhanden sind: I und V fehlen) und sind durchnummeriert, die folgenden nicht mehr. Jedoch sind die Anfänge der Traktate durch die Goldtinte deutlich gekennzeichnet und geben somit eine Mīmar-Orientierung. 14 der 16 (ohne Anfangs-Überschrift) Hauptüberschriften entsprechen den 14 Traktat-Anfängen der Langfassung. Die zwei zusätzlichen Gold-Überschriften kennzeichnen die Ekstasis-Passage „Ein Wort von IHM“ in Mīmar I und den Beginn des Gerechtigkeits-Kapitels in Mīmar XII (Dieterici Mīmar IX). Ebenso sind in Mīmar I die Zählungen der *Quaestiones*, die Dieterici als Inhaltsverzeichnis an das Ende seiner Edition gestellt hat, mit goldener Farbe gekennzeichnet. Des Weiteren werden Plotins maßgebliche Theoreme durch ein goldenes *naqūlu* („wir sagen“) eingeleitet. Die Goldfarbe allein zeigt die bedeutende Rolle des Textes zu der Zeit des Kopierens. Ferner verbindet sie nicht nur die arabische Einteilung mit der judäo-arabischen, sondern durch die in Goldfarbe gekennzeichneten *naqūlu*-Begriffe auch die arabische Übersetzung mit den Grundlehren aus Plotins Schriften. Da die Verfasserschaft der „Theologie“ bisher nicht geklärt ist, gibt diese Kennzeichnung wertvolle Signale, wie der Verfasser der „Theologie“ oder zumindest der Kopist vom AS-Ms Plotins Lehren verstanden hatte. Das AS-Ms liefert vor allem auf Grund seiner Gold-Überschriften wesentliche Erkenntnisse zu der *mīmar-liber*-Einteilung und gibt durch *naqūlu*-Wörter weitere Hinweise auf die Strukturierung der „Theologie“ auf der Basis der Lehre Plotins sowie zum Verständnis der „Theologie“. Es enthält jedoch auch spätere Veränderungen gegenüber dem griechischen Text und den judäo-arabischen Fragmenten im Unterschied zu Sprenger 741.¹⁹³ Deshalb dient es nicht als Basis-Text. Beide Textzeugen, Sprenger 741 und AS, werden von mir nur nach Bedarf zitiert.¹⁹⁴

¹⁹² *mağmū'a* bedeutet „Sammelhandschrift“.

¹⁹³ Z.B. „Wissen“ statt „Welt“ am Anfang von Mīmar IV.

¹⁹⁴ Dabei werden *Qāf* und *Fā'* im Aya Sofya-Manuskript mit diakritischen Punkten wiedergegeben, auch wenn sie dort fehlen. Die Buchstaben sind dadurch eindeutig.

Die Umschrift des arabischen Textes erfolgt gemäß den Richtlinien der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG).¹⁹⁵ Die Grund-Laute werden so geschrieben, wie sie gesprochen werden. Hamza am Wort-Anfang und Kasus-Endungen werden der üblichen Praxis entsprechend bei einzelnen Wörtern nicht geschrieben. Diese Praxis haben von Abel, Levkovich und Musall in ihrer Maimonides-Übersetzung genau beschrieben. Sie wurde von mir übernommen. Besondere Laute sind:¹⁹⁶

Tabelle 1-1 Lautumschrift gemäß DMG (an Abel / Levkovich / Musall orientiert)

| | | | | | |
|---|------|---|----|---|----|
| ا | ʾ, ā | ش | š | ع | ʿ |
| ث | ṭ | ص | ṣ | غ | ġ |
| ذ | ḍ | ض | ḏ | ق | q̣ |
| ج | ǧ | ط | ṭ | | |
| ح | ḥ | ظ | ẓ | | |
| خ | ḫ | | | | |

Folgende arabische Text-Quellen wurden vor allem konsultiert:

- Dieterici, Friedrich: *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1882 und 1883 [mit deutscher Übersetzung]; Nachdruck hanse ISBN 978-3-74335-630-6. Diese basiert auf der arabischen Text-Edition (Leipzig 1882) und der deutschen Übersetzung Leipzig (1883). Die Ausgaben und Nachdrucke unterscheiden sich in der Setzung von diakritischen Zeichen.
- Aya Sofya 2457, maǧmū'a: 11tes Manuskript: „Theologie“, Istanbul 863/1459 AD.
- Sprenger 741, Berlin 1591 AD. Henry-Schwyzler-Lewis-Edition, S. XXVIII: Berolinensis 5121 (olim Sprenger 741); mit Verweis auf W. Ahlwardt, „Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin“ IV, 1892, 446–47.
- Parisinus 2347 (Suppl. 1343), Paris 1624–25 AD.
- Sa'īdīya, Hyderabad 17tes Jh. AD.

¹⁹⁵ Link in der Literaturliste unter online-Quellen. Ich weise darauf hin, dass die Richtlinien der DMG im Laufe der Jahre geändert wurden. Ein Nachteil einer Lautumschrift des Arabischen ist, dass die Übersetzungsvielfalt des geschriebenen Wortes wegfällt, z.B. ob ein Wort im Aktiv oder Passiv (jeweils anders ausgesprochen) übersetzt wird. Dies gilt es bei der arabischen Lautumschrift zu berücksichtigen.

¹⁹⁶ S. Maimonides (Wolfgang von Abel, Ilya Levkovich und Frederek Musall) 2009, S. 46.

1.3 Die lateinischen Texte

Für die eigene Übersetzung wurde die *Editio princeps* von Franciscus Roseus Rhavennas, die den lateinischen Text des Petrus Nicolaus Faventinus Castellani enthält, als Grundlage genommen. Den Kapiteln stellte Nicolaus *Proposita* voran, die sich von dem anderen Text abheben und einen hilfreichen Themen-Einblick geben. Die verschiedenen Umschreibungen für Gott in der arabischen Fassung wurden oft, vor allem im Index, durch „*Deus*“ ersetzt, an den zentralen Text-Stellen blieben sie erhalten. Die Wiedergabe des lateinischen Textes orientiert sich auch an der Edition von Franciscus Patricius, der den Text auf der Basis der Edition von 1519 fast übereinstimmend 1591 neu edierte. Diese ist wegen der Ausschreibung der Wörter besser lesbar, weicht aber an einigen Stellen von Petrus Nicolaus ab, auf die jeweils in den Fußnoten hingewiesen wird. Der Grund sind vor allem Auslassungen und eine andere Setzung der Buchstaben beim Druck, z.B. *plura* statt *pura*, *depurgata* statt *depurata*. Eine weitere Edition, die von Iacobus Carpentarius (1571), weicht durch den eleganten Stil und durch die paraphrasierenden Erklärungen sehr von der textnahen Übersetzung der *Editio princeps* ab. Sie ist jedoch bei Verständnisproblemen sehr hilfreich und wird daher auch in der eigenen lateinischen Übersetzung in den Fußnoten berücksichtigt.

Veränderungen am lateinischen Text, die nicht extra aufgeführt werden

Die Groß- und Kleinschreibung, Interpunktion und nachvollziehbare Wortschreibungen sind auf Basis der Nicolaus-Übersetzung beibehalten worden: sie geben z.B. durch die Setzung der Satzzeichen einen Einblick in das damalige Verständnis des Textes. Bestimmte Eigenheiten wie *tanquam*, *quom*, *&* und *oe* statt *e* wurden belassen. Die Kurzformen und Zeichen der lateinischen Wörter und Buchstaben sind entsprechend der Patricius-Edition für eine bessere Lesbarkeit ausgeschrieben worden. Diese Veränderungen sind in der folgenden Tabelle aufgelistet.

Tabelle 1-2 Unterschiede zwischen *Editio princeps* und abgebildetem Text (A.G.)

| 1519 Lateinische Übersetzung des Petrus Nicolaus Faventinus Castellani | |
|---|---|
| <ul style="list-style-type: none"> • Doppelbuchstaben sind in der <i>Editio princeps</i> meist einfach gedruckt: einfaches <i>m</i>: <i>immediate</i> für <i>immediate</i>, <i>narare</i> für <i>narrare</i>. Sie sind von mir für ein leichteres Lesen und Verständnis ausgeschrieben: <i>summus</i> für <i>sūmus</i>. • Wörter, wie z.B. <i>potētia</i>, <i>bōitate</i>, <i>pulchritudīe</i> (Nic XI.4), werden für eine bessere Lesbarkeit ausgeschrieben: <i>potentia</i>, <i>bonitate</i>, <i>pulchritudine</i>. | |
| Editio princeps | Abgebildeter Text |
| ae statt Endung des Adverbs auf -ē | ae |
| aia | <i>anima</i> |
| āt | <i>autem</i> |
| ēt | <i>etiam</i> |
| n. | <i>enim</i> |
| oi | <i>omni</i> |
| p mit durchgezogenem Horizontalstrich | <i>per</i> |
| c̄p | <i>pro</i> |
| q mit Balken darüber | <i>quam</i> |
| qm mit Balken über dem m | <i>quoniam</i> |
| qp | <i>quod</i> |
| rō | <i>ratio</i> |
| -t mit Balken darüber | <i>-tur</i> |
| t (<i>conditio</i>) | c (<i>condicio</i>) |
| u zwischen Vokalen | durch „v“ ersetzt: <i>sedavit</i> , <i>indicativa</i> |
| Sonderzeichen | |
| -q̄z: <i>accidentariūqz</i> | <i>-que: accidentariumque</i> |
| Querstrich über Vokal | aufgelöst in ein folgendes „m“ oder „n“ |
| / als Ersatz für Komma | durch Komma oder Punkt wiedergegeben |

Es ist bemerkenswert, dass die griechische Grammatik und Plotins Stil über das Arabische und *den sermo Italicus* noch in der lateinischen Übersetzung erkennbar sind. Nicolaus übertrug den Text in die *Latinitas*, weil ihm die Feinheit der Theoreme gefiel: die meisten Sätze stimm-

ten seiner Meinung nach mit der christlichen Religion überein und waren gegen die Gottlosen besonders zweckdienlich. Er habe sie mit der Toga der römischen Rede beschenkt, damit ein so kostbares Buch nicht länger *gleichsam* von Piraten des griechischen Palliums beraubt sei.¹⁹⁷ Nicolaus deutete den Text christlich. So wurde z.B. dem *verbum* ein *divinum* hinzugefügt und *lux* wurde durch *Deus* wiedergegeben. Die mit „wir meinen“ eingeleiteten Erklärungen des arabischen oder judäo-arabischen Textes wurden neutralisiert und eingearbeitet. So wurde der Eindruck einer „Theologie des Aristoteles“ verfestigt. In den verwendeten plotinischen Schriften befinden sich bereits Sentenzen vieler Autoritäten. Diese werden auch unter der jeweiligen Hauptfrage bzw. dem jeweiligen Theorem¹⁹⁸ in der „Theologie“ behandelt. Daher werden erstmalig ca. 100 lateinische Sentenzen, die Nicolaus bezüglich der 31sten Schrift in seinem Indexverzeichnis der Sentenzen auflistet, wortgetreu in ihrem Kontext übersetzt und durch Unterstreichung kenntlich gemacht, um ihre Fortwirkung und Veränderung aufzuzeigen.

Für die Arbeit wurden folgende lateinische Ausgaben genutzt bzw. zum Vergleich herangezogen:

- Nicolaus, Petrus: *SAPIENTissimi Philosophi Aristotelis stagiritae. Theologia sive mistica Phylosophia Secundum Aegyptios nouiter Reperta et in Latinum Castigatissime redacta*, Rom 1519.
- Carpentarius, Iacobus: *Libri Quatuordecim qui Aristotelis esse dicuntur, De secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios. Qui si illius sunt, eiusdem Metaphysica vere continent, cum Platonice magna ex parte convenientia*, Paris 1571.
- Patricius, Franciscus: *Nova De Vniversis Philosophia: In Qua Aristotelica Methodo, non per motum, sed per lucem, & lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde Propria Patricii Methodo; Tota in contemplationem venit Diuinitas: Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum a Platone voce tradita, ab Aristotele excepta et conscripta philosophia*, Ferrariae 1591.

¹⁹⁷ Im Proömium des Petrus Nikolaos steht wörtlich: *quandoquidem maxime placuit ob sublimia theoremata, praesertim autē quā plurimas sentētias religioni Christianae unanimes (sic!): adversusque ipios apprime conducibiles, subiit animus Romanae ecphraseos toga donare, ne diutius tā preciosus liber tanquā a Pyratibus graeco palio exutus.*

¹⁹⁸ Bedeutung: „Schaubild“, Lehrmeinung.

Als weitere ergänzende lateinische Texte dienen der Brief des Franciscus Roseus an Papst Leo X., der in der *Editio princeps* enthalten ist, und folgende Texte von Marsilio Ficino:

- Ficino, Marsilio: *Concordia Mosis & Platonis*, in *Marsilii Ficini Opera, Epistolarum Liber VIII*, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florenze, Ex Officina Henricpetrina, Bâle 1576 [s. Schmidt-Biggemann 1998, S. 59–61].
- Ficino, Marsilio: *Plotinus*, Florenz 1492.

1.4 Die judäo-arabischen Fragmente

Paul Fenton gibt in seinem Aufsatz „The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle“ einen Überblick über die judäo-arabischen Fragmente der „Theologie“ und ihren physischen Zustand.¹⁹⁹ Die Fragmente aus der zweiten Sammlung des Karaiten Abraham Firkovich stammen alle aus der Kairoer karaitischen Geniza-Sammlung. Diese enthält sehr unterschiedliche Texte, vor allem Texte von jüdischen Kaufleuten. Die judäo-arabischen Texte wurden von arabisch-sprechenden Juden für Juden geschrieben, und zwar auf Arabisch mit den in der Kindheit gelernten hebräischen Buchstaben. Hebräische Buchstaben galten als heilig und durften nicht vernichtet werden. Daher konnten diese Texte überdauern. 1876 kaufte die Russische Nationalbibliothek die Texte.²⁰⁰ Sie enthalten auch diejenigen Fragmente, die Andrei Borissov 1929 als Teile der „Theologie des Aristoteles“ entzifferte. Borissov ordnet sie teilweise ins 13te/14te Jahrhundert ein, Paul Fenton ins 14te/15te Jahrhundert. Es handelt sich um folgende Fragmente aus der Zweiten Firkovich-Sammlung: I 2173 (Mīmar IV) und II 1198 (Anfang und Ende XI). Fragment ENA 3717.6.1 (Diet 112.11ff.) dient als Grundlage für den Anfang von Mīmar XI. Für den Schlussteil von Mīmar XIV bildet das Bodleian-Fragment *Bodleian Library Heb.e. 44* (Oxford 14. Jh.) die Basis. Auch diese judäo-arabischen Fragmente stammen aus der Kairoer Geniza.²⁰¹

Für die Arbeit wurden die folgenden judäo-arabischen Fragmente hinzugezogen:

- Firkovich II, Evr.-Arab. I 2173, St. Petersburg 1301–1400 AD.²⁰²
- Firkovich II, Evr.-Arab. II 1198, St. Petersburg 1301–1400 AD.

¹⁹⁹ Paul Fenton 1986, S. 241–64.

²⁰⁰ S. David Sklare 2017, S. 148f.

²⁰¹ S. Paul Fenton 1986, S. 256.

²⁰² Die Jahreszahlen für alle judäo-arabischen Fragmente sind dem „Friedberg Genizah Project“ entnommen. Die Fragment-Nummern und Abbildungen wurden von mir im Februar 2021 überprüft.

- Bodleian Library Heb.e. 44, Oxford 14tes Jh.: bildet für den Schlussteil von Mīmar XIV die Basis und beinhaltet die 8 Fragment-Seiten 86a–89b. Die Seitenangaben bei Dieterici wurden von mir im Folgenden ergänzt:
86a: Diet 162.17–163.10. 86b: Die 163.10–164.2.
87a: Diet 164.2–164.17. 87b: Diet 164.17–165.14.
88a: Diet 165.14–166.9. 88b: Diet 166.9–167.4.
89a: Diet 167.4–167.17. 89b: Diet 167.18–168.13.
- ENA 3717.6.1r, St. Petersburg 1301–1400 AD.
- Firkovich II, Evr.-Arab. I 3479, St. Petersburg 1301–1400 AD.
- Firkovich II, Evr.-Arab. II 1197, St. Petersburg 1301–1400 AD.

Die Fragmente werden, sofern sie für die Interpretation wesentlich sind, im jeweiligen Kapitel behandelt. So wird Mīmar IV mit der von mir so bezeichneten Harmonisierungs-Passage, die nur in der Lf erhalten ist, unter Hinzunahme der entsprechenden judäo-arabischen Fragment-Seiten genauer behandelt, um das Alter der lateinischen Lf zu belegen. Bei einem Vergleich mit der lateinischen Version zeigt sich, dass Moses Rovas und Petrus Nicolaus das Wesentliche offenbar wortgetreu übersetzt haben.

Die Wiedergabe des arabischen Textes im Judäo-Arabischen

In den judäo-arabischen Fragmenten wurde ein Hamza in Mittelstellung durch Jod wiedergegeben, sonst fehlt Hamza in der Regel. Alif maqṣūra „ﺀ“ wird im Judäo-Arabischen auch als Jod „ﻯ“ wiedergegeben und nicht, wie oft vermutet, durch Alef „ﺀ“. Tā‘ marbūṭa „ﺔ“ wird durch ein „ﻦ“ (*He*) mit oder ohne zwei Punkte darüber wiedergegeben. Ein *He* steht auch im Judäo-Arabischen statt einer Nunation im Akkusativ Maskulinum des heutigen Klassisch-Arabischen. Das Ende der Zeile wurde häufiger mit den Anfangsbuchstaben des nächsten Wortes *gefüllt*.

Meine Wiedergabe der judäo-arabischen Fragmente

Das Fragment I 2173 aus der Zweiten Firkovich-Sammlung enthält Teile von Mīmar IV der „Theologie“. Es weist die Charakteristika des Mittel-Arabischen auf.²⁰³

²⁰³ S. Geoffrey Khan, 2017, S. 22–63.

Bei der Transkription wurde folgendermaßen vorgegangen:

- Besonderheiten in der Orthographie und Syntax und Abschreibfehler übernommen
- Unleserliches und Lücken mit eckiger Klammer und Unterzeichnung [] versehen
- Tā‘ marbūṭa z.T. mit zwei Punkten bzw. Querstrich angegeben bei Kennzeichnung durch zwei Punkte im Ms
- „Zeilenfüllungen“ (Endbuchstaben einer Zeile, die schon für das nächste Wort gelten und am Anfang der nächsten Zeile wiederholt werden) in Klammern gesetzt.

Meine Umschrift der judäo-arabischen Fragmente ins Arabische

- Fehlendes Hamza in der Endstellung wurde bei der Umschrift für ein besseres Verständnis im arabischen Text ergänzt, ebenso ein *He* durch *Tanwīn* (Nunation) ersetzt, wenn es so im heutigen Klassisch-Arabischen wiedergegeben wird
- „Zeilenfüllungen“ in Klammern gesetzt.

Tabelle 1-3 Transliteration Arabisch, Judäo-Arabisch (A.G.)

| | | I | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 |
|-----|-----------------|----------------|-------|-------|-------|---|-------|-------|
| I | Arabisch | ا | ب | ت | ث | ج | ح | خ |
| | JA | א | ב | ת | ת, ת̣ | ג | ח | כ [ך] |
| | Transliteration | ā | b | t | ṭ | ǧ | ḥ | ḫ |
| II | Arabisch | د | ذ | ر | ز | س | ش | ص |
| | JA | ד | ד, ד̣ | ר | ז | ס | ש | צ [ץ] |
| | Transliteration | d | ḍ | r | z | s | š | ṣ |
| III | Arabisch | ض | ط | ظ | ع | غ | ف | ق |
| | JA | צ [ץ], צ̣ [ץ̣] | ט | ט, ט̣ | ע | ג | פ [ף] | ק |
| | Transliteration | ḏ | ṭ | ẓ | ‘ | ǧ | f | q |
| IV | Arabisch | ك | ل | م | ن | ه | و | ي |
| | JA | כ [ך] | ל | מ [ם] | נ [ן] | ה | ו | י |
| | Transliteration | k | l | m | n | h | w, u | ī, y |

Der Zustand der judäo-arabischen Fragmente und ihre Zuordnung

Die Benutzung der judäo-arabischen Fragmente als Quelle offenbarte, dass es keine Edition von ihnen gibt und auch keine Gesamt-Übersetzung. Die Fragmente, die sich inhaltlich auf Plotins 31ste Schrift beziehen, habe ich in der Appendix 12.2 in der Reihenfolge angeordnet, wie sie in der „Theologie“ erscheinen. Da noch einige Fragmente zur 31sten Schrift fehlen, deren inhaltliche Bedeutung die Textvergleiche der anderen Fassungen zeigen, habe ich für ein leichteres Auffinden der judäo-arabischen Fragmente den entsprechenden vorhandenen arabischen Text der Dieterici-Edition in die judäo-arabische Schrift transkribiert und zusammen mit Dietericis deutscher Übersetzung abgebildet (Appendix 12.3). Auf Grund eines Vergleiches zwischen der lateinischen Lf, der arabischen Kf und der vorhandenen judäo-arabischen Fragmente ist es plausibel, dass die fehlenden Fragmente insgesamt so ähnlich lauten könnten.

Eine Schwierigkeit ergibt sich bei den judäo-arabischen Fragmenten hinsichtlich ihrer genauen Reihenfolge. Deren Herstellung kam beginnend mit der Ankündigung im Jahr 1986 und einem ersten Versuch von Paul Fenton nicht zustande, ist jedoch unverzichtbar für eine Interpretation der „Theologie“. Am 8. Dezember 2020 reichte Alexander Treiger seinen Aufsatz zur Lösung des „Enigma Fenton“ ein, d.h. eine Lösung des Problems der richtigen Zuordnung.²⁰⁴ Die offensichtliche Reduzierung des Manuskript-Bestandes, den Andrei Borisov zur Verfügung hatte und der bei Beginn meiner Arbeit in digitaler Form reduziert vorlag,²⁰⁵ ist inzwischen durch das wiedergefundene Schlüsselfragment mit dem Anfang von „Mīmar IX“ ausgeglichen.²⁰⁶ Probleme verursachen jedoch weiterhin die unterschiedlichen Zählweisen auf den originalen Seiten der Fragmente und die Überschreibungen alter Zählungen,²⁰⁷ ferner ihre teilweise zweifache Digitalisierung und Zuweisung von jeweils zwei verschiedenen digitalen Nummern für das gleiche Fragment,²⁰⁸ die Zusammenfassung von Fragmenten in Gruppen²⁰⁹ sowie Beschädigungen an den Fragmenten gerade am Anfang der Seite.

²⁰⁴ Alexander Treiger: *The Longer Theology of Aristotle in al-Andalus*. In *Intellectual History of the Islamicate World* (o. Ziffer), 2020, S. 1–26. Ebenso in *Intellectual History of the Islamicate World* 9, Brill, Leiden 2021, S. 338–363. Alexander Treiger 2020 und 2021 wird in der Appendix 12.2 dieser Arbeit besprochen.

²⁰⁵ Z.B. war der Anfang von Mīmar IX, den Andrei Borisov noch besaß, verloren gegangen, ist inzwischen jedoch wieder vorhanden, s. Alexander Treiger 2020, S. 1–26 und 2021, S. 338–363.

²⁰⁶ S. Alexander Treiger 2020 und 2021, S. 356.

²⁰⁷ So war offenbar, wie im Digitalisat zu erkennen ist, die jetzige judäo-arabische Fragment-Seite „18“ ehemals eine Fragment-Seite „11“, die dann überschrieben wurde. Damit war diese Seite nicht mehr zu verorten und auch nicht mehr als logische Folgeseite von „10v“ zu erkennen. Eine Überschreibung scheint auch bei der Fragment-Seite „2“ bzw. „9“ vorzuliegen.

²⁰⁸ So z.B. bei Fragment-Seite „18“ und vier weiteren Fragment-Seiten aus dem Sammel-Fragment I 2173 der Zweiten Firkovich-Sammlung.

²⁰⁹ So bei Paul Fenton 1986, z.B. Paul Fenton „4b“–„7“, wo die Fragmente „18“ und „18v“ fehlen, bis Alexander Treiger sie „clearly“ zuordnen konnte, siehe Alexander Treiger 2020 bzw. 2021. Es gibt jedoch noch weitere Zusammenfassungen von Fragment-Seiten zu Gruppen, deren Inhalt nicht eindeutig ist.

1.5 Zusammenhang der verschiedenen Fassungen

Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt auf der philologischen Methode, der kritischen Darstellung und Auswertung der Texte. Daher bilden Vergleiche, wortgetreue Übersetzungen und die im Original-Text vorhandenen Kennzeichnungen die Basis für die Analyse und Interpretation. Sie ermöglicht einen Textvergleich zwischen dem griechischen Plotin-Text, der arabischen Kurzfassung und der lateinischen und judäo-arabischen Langfassung.²¹⁰ Dabei sei unbestritten, dass jede Übersetzung immer auch den Übersetzer reflektiert. Durch die Wiedergabe der Original-Texte ist der Leser jedoch in der Lage sich ein eigenes Urteil zu bilden. Die Original-Texte geben zusammen mit den parallel dargestellten Übersetzungen Aufschluss über die Ähnlichkeiten und die Unterschiede zwischen der längeren Fassung und der kürzeren Fassung, so z.B. über die fehlenden Textstellen in der Kurzversion.²¹¹ Geschichtliche, philosophische und theologische Aspekte werden dabei reflektiert, aber nicht priorisiert. Angesichts der historischen und kulturellen Distanzen sind sprachgeschichtlich und morphologisch reflektierte wortgetreue Übersetzungen hilfreich. Sie sorgen für eine bessere Kompatibilität der Texte. So kann herausgearbeitet werden, wo es, wie z.B. beim Logos-Begriff, zu zentralen Bedeutungsverschiebungen gekommen ist und was beibehalten wurde.²¹² Auch der arabische Übersetzer hatte wortgetreu adäquat übersetzt. Die Plotin-Zitate wurden von Geoffrey Lewis in der Plotin-Ausgabe von Henry / Schwyzer / Lewis (1959) kursiv gekennzeichnet. Plotins vertretene Lehrmeinungen – die vor allem auf Platon, aber auch auf anderen Autoritäten basieren – wurden im arabischen und judäo-arabischen Text durch „wir sagen“ gekennzeichnet, seine gegenüber Platon neuen Gedanken durch „ich sage“ und der Kommentar durch „ich meine“.²¹³ Die bereits im Plotin-Text genannten Lehrmeinungen Plotins und anderer Autoritäten sind in der „Theologie“ erkennbar. Ich habe mich entsprechend für eine kontextbezogene wortgetreue Übersetzung entschieden, auch wenn sie manchmal ungeschliffen wirken mag. Auf diese Weise bleiben Übersetzungsnuancen und Bedeutungsverschiebungen bzw. Bedeutungsgleichsetzungen der Sprachwelten erhalten, die bei einer Paraphrase vielleicht verlorengehen. Dies betrifft vor allem

²¹⁰ S. Einleitung, S. 8–9 und „wortgetreue adäquate Übersetzung“ in diesem Kapitel.

²¹¹ Die Berücksichtigung der hebräischen Fragmente und persischen Manuskripte müssen Forschungsgegenstand künftiger Forschungen sein. Twi Langermann 1999 hat mit hebräischen Zitaten der „Theologie“ bereits einen Anfang gemacht.

²¹² Vgl. Sleeman & Pollet (*Lexicon Plotinianum*) 1980, Sp. 601–614: 13 Spalten nur über den Logos-Begriff bei Plotin. Vgl. auch Adamson 2002, S. 24.

²¹³ Vgl. englische Übersetzung „we“ („wir“): Cristina D’Ancona 2012, S. 56–57.

die Lehre der inneren und äußeren Wahrheit bzw. die Lehre der geistigen und sinnlichen Welt in Bezug auf die Begriffe des Seins, der Substanz, der Seele und des Logos.

Petrus Nicolaus bewahrte durch seinen relativ wortgetreuen lateinischen Text die Lehrmeinungen der Autoritäten und damit die Leitgedanken der „Theologie“. Er hat die Bedeutung und Gedankendichte der „Theologie“ erkannt und wiedergegeben. Gerade seine adäquat wortgetreue Übersetzung bringt im Gegensatz zur eleganten Übersetzung des Iacobus Carpentarius die originalen plotinischen Hauptfragen bzw. Theoreme und Sentenzen viel deutlicher zum Vorschein und erweist die „Theologie“ als ein *Compendium* oder eine *Summa Theologiae*. Auf der anderen Seite wird deutlich, was Petrus Nicolaus nicht kenntlich gemacht hat: Die große Bedeutung des Lichtes. Das Lemma *lumen* fehlt in seinem Index der 1274 Sentenzen, das Lemma *lux* ist nur einmal belegt. Es wurde oft durch das Lemma *Deus* ersetzt und in dem Index weggelassen (z.B. XI.4). Das hat vielleicht auch das Erkennen von Plotins Wirkung und seiner Perilampsis- bzw. Ellampsis-Lehre in der lateinischen Fassung erschwert und eine Manifestierung von Aristoteles als Verfasser der „Theologie“ unterstützt. Die Lehrmeinungen und Kommentare sind in der lateinischen Fassung nicht mehr durch „wir sagen“ bzw. „ich meine“ gekennzeichnet, wie es in der arabischen und judäo-arabischen Fassung noch der Fall ist.

Eine Herausforderung bei den Textvergleichen war vor allem, dass es die zwei unterschiedlich langen Fassungen der „Theologie“ gibt. Um die Lf und Kf überhaupt thematisch vergleichen zu können, wurden die Texte und ihre Haupteinteilungen dem jeweiligen plotinischen Hauptthema inhaltlich zugeordnet. Die Zuordnung der lateinischen *libri* zu den *mayāmir* der Kurzfassung hatte Valentin Rose schon 1883 unter Berücksichtigung von Kirchhoffs Plotin-Edition strukturell vorgenommen und sie wurde auch von Andrei Borisov in dessen Arbeit berücksichtigt. Auf Grund des gleichen Endes beider Fassungen und der Suche nach den entsprechenden Anfängen und Enden der jeweiligen Hauptthemen in der Lf und Kf habe ich die Themen-Anfänge der lateinischen und judäo-arabischen Lf und die der arabischen Kf den jeweiligen plotinischen *Quaestiones* und *Theoremata* zugeordnet. In der Henry / Schwyzer / Lewis-Edition und bei Cristina D’Ancona²¹⁴ sind die Stellen der dort in 10 Traktate eingeteilten Kf bereits den Plotin-Stellen der Enneaden-Ausgabe zugeordnet. Die neue inhaltliche Einordnung in die jeweilige plotinische Fragestellung kann nun sowohl die strukturelle als auch die inhaltliche Ähnlichkeit zwischen der in 14 Traktate eingeteilten Lf und der an die 14 Trak-

²¹⁴ D’Ancona 2003.

tate angepassten Kf beweisen und wird in Kapitel 2 dieser Arbeit vorgenommen. Die Ergebnisse werden tabellarisch in Kapitel 2.3 zusammengeführt und bilden die Basis für die weiteren inhaltlichen Textvergleiche und die Aufteilung der 31sten Schrift auf die identifizierten 14 Traktate der „Theologie“. Nach der Parallelisierung und der damit erzeugten Kompatibilität der Lf und Kf werden die Texte mittels der originalen Manuskripte²¹⁵ bzw. der Digitalisate und ihrer Übersetzung analysiert und interpretiert. Außerdem werden Zeitzeugen Plotins und Kommentare zu Platon herangezogen, besonders Proclus' Kommentar zum *Timaeus*. Letzterer enthält wichtige Verweise auf Plotins Schüler Amelius. Auch die Plotin-Ausgabe von Marsilio Ficino aus dem 15ten Jahrhundert wird berücksichtigt. Dieser hat auf der Basis der Enneaden-Zählung des Porphyrius die Schriften Plotins ins Lateinische übersetzt, wobei ihm offenbar nicht mehr die chronologische Reihenfolge bewusst war. Dies gilt vor allem für die Großschrift 30–33 (Plot.3.8, 5.8, 5.5, 2.9) und führte offenbar zu ungenauen und missverständlichen Übersetzungen.²¹⁶ Die spätere lateinische Übersetzung von Petrus Nicolaus aus dem 16ten Jahrhundert wirkt oft klärend. Ergänzende Sekundärliteratur unterstützt die Begründung meiner Thesen.

Plotins in die „Theologie“ eingearbeitete 31ste Schrift wird in den Kapiteln 4–7 dieser Arbeit nach einer Einführung in ihrer entsprechenden „Theologie“-Aufteilung auf die drei Traktate IV, XI (= Kf VIII) und XIV (= Kf X) behandelt. Ihre drei Teile werden anhand des arabischen Textes der Kf analysiert und interpretiert und mit dem lateinischen Text und, wenn erforderlich, mit den judäo-arabischen Fragmenten verglichen. Anschließend folgt die eigene wortgetreue Übersetzung des lateinischen Textes der Lf ins Deutsche. Dadurch wird schrittweise in der Reihenfolge gemäß der „Theologie“, nicht gemäß Plotins 31ster Schrift, aufgezeigt,²¹⁷ wie vom Autor der „Theologie“ der Weg der Rückkehr zur Wahrheit, d.h. der Aufstieg über *Epistrophē* und *Katharsis*, *Perilampsis* und *Ellampsis* zurück zum göttlichen Ursprung und zur Glückseligkeit, und wieder zu ihrem Beginn, der Genesis, dargestellt wird.

Relevante Vokabeln befinden sich für ein besseres Verständnis in einem Glossar [Kap. 10] alphabetisch nach dem lateinischen Lemma geordnet und werden mit der jeweiligen arabischen,

²¹⁵ Ms aus Aya Sofya 2457 und Sprenger 741 habe ich persönlich in Istanbul und Berlin eingesehen.

²¹⁶ S. Kapitel 4.1 dieser Arbeit.

²¹⁷ Vgl. Schwyzer-Henry-Lewis II 1959, die den griechischen Text in der originalen Reihenfolge angegeben haben, da es sich bei ihnen um eine Text-Ausgabe des plotinischen Textes handelt.

griechischen und deutschen Bedeutung angegeben. Die judäo-arabischen Begriffe sind, wenn sie den arabischen entsprechen, für eine bessere Übersichtlichkeit nicht extra aufgelistet.

Die lateinischen und judäo-arabischen Texte und ihr Wert

Durch den Vergleich der unterschiedlichen Fassungen erhalten wir Rückschlüsse auf den ursprünglichen Aufbau und die ursprüngliche Länge der „Theologie“ sowie auf den möglichen Urheber und dessen Intention. Die lateinische Fassung war mit Ausnahme einzelner Passagen bisher noch nicht ins Deutsche übersetzt worden. Sie ist aber für die Erschließung der Reihenfolge und Übersetzung der judäo-arabischen Fragment-Seiten relevant, besonders derjenigen, die im Arabischen kein Äquivalent haben wie die sogenannte Harmonisierungs-Passage. Der lateinische Text wurde auf ca. 30 Seiten übersetzt. Er gibt gegenüber der Kf eine umfangreichere Zitation und Erklärung der 31sten Schrift wieder. Der Vergleich mit den entsprechenden judäo-arabischen Fragmenten zeigt, dass die lateinische Lf diesen ähnelt. Somit kann sie trotz jüngeren Datums als Referenz für die entsprechenden verlorenen Textpassagen der judäo-arabischen Fassung dienen. Bei der Wiedergabe des Inhalts habe ich an den Stellen, bei denen sich die arabische, judäo-arabische und lateinische Übersetzung ähneln, als Referenz die lateinische bevorzugt, da sie Thema dieser Arbeit ist.

Adäquate wortgetreue Übersetzung

Die adäquate wortgetreue Übersetzung mit abgebildetem Original-Text dient einem unabhängigen Vergleich der Begriffe und ermöglicht ein Erkennen der Plotin-Passagen. Nur so ist belegbar, wie prägend und weitreichend Plotins Lehre ist, die Platons Problemstellen zu klären suchte und dort, wo es geeignet schien, Aristoteles mit Platon durch die Unterscheidung von *innen* (geistiger Wahrnehmung) und *außen* (sinnlicher Wahrnehmung) verknüpfte. Des Weiteren schützt und bewahrt eine möglichst wortgetreue Übersetzung den Universal-Charakter von Plotins Schriften und den der „Theologie“: So wird in beiden Werken nicht klar zwischen dem *wahren Sein* und dem sinnlichen *Sein* unterschieden in der Absicht, dass Aristoteles' Sicht der irdischen, empirischen, äußeren Welt mit Platons Ideenwelt, d.h. der *Schau* der eigentlichen, wahren, inneren, absoluten Welt verknüpft werden kann. *Ousiai* steht für Seinsarten²¹⁸ (geistige und materielle) und Wesenheiten, genauso wie das arabische Wort *ḡauhar* *Substanz* und *Wesenheit* bedeuten kann, und auch in der lateinischen Fassung wird nicht klar zwischen *essentia*, *substantia*, *subsistentia* und *existentia* unterschieden. Ein weiteres Beispiel

²¹⁸ Diese Übersetzung wird oft von Harder für οὐσίαι verwendet.

ist die Bezeichnung „All-Seele“. Sie kann die Welt-Seele bezeichnen oder auch die „Gesamt-Seele“ als Teil der Triade, die über der Welt-Seele und den Einzel-Seelen steht. Im Arabischen können *an-nafs al-kullīya* (die *gesamte Seele*) wie im Griechischen die Gesamt- und die Welt-Seele bezeichnen.²¹⁹ Im Arabischen und Lateinischen steht für beides auch die Bezeichnung „himmlische“ Seele. Bei Plotin kann *pasa psyche* die „ganze Seele“ oder „jede Seele“, d.h. jede (beliebige) Einzel-Seele sein. Oft steht bei Plotin auch nur *ψυχή* (Seele). Ebenso kann das arabische Wort *kullīya* („all“, „jeder“, „ganz“) auch für die Einzel-Seele stehen. Eine Schwierigkeit ist, die Verschiebungen der Bedeutung von gleichen Wörtern genau zu erkennen, ob z.B. gerade von der Gesamt-Seele, der Welt-Seele oder der individuellen Menschen-Seele die Rede ist.²²⁰ Es muss von jedem für sich selbst der Sinn aus dem situativen Kontext erschlossen werden.

Ein weiterer Vorteil einer wortgetreu adäquaten Übersetzung ist, dass dadurch auch syntaktisch das ursprüngliche Griechische über das Arabische im Lateinischen noch erkennbar ist, wie etwa die Futur- und Eventualis-Konstruktionen bei Plotin. Sie finden sich auch in den Passagen, die nur in der Lf vorkommen, wie die Harmonisierungs-Passage. Diese können daher bereits in einer griechischen Vorlage vorhanden gewesen sein. Gleiches gilt für die vielen „kleinen“ Wörter wie *hier, dort, aber, denn, dennoch, da / weil*, die in allen Fassungen wiedergegeben wurden.

Kennzeichnung

Die *naqūlu*-Goldmarkierungen aus dem Aya Sofya Manuskript 2457 sind übernommen und in **Gelb** unterlegt worden. Sie verdeutlichen, dass der Verfasser der „Theologie“ mit dem Plotin-Text sehr vertraut war und als Anhänger Plotins dessen Lehre mit „wir sagen“ wiedergab. Im griechischen Original stehen nämlich stattdessen oft unpersönliche Ausdrücke, wie z.B. „es ist nötig, dass“. Die Goldmarkierungen sind für die Kapiteleinteilung, Struktur und die Kennzeichnung des Inhaltes der arabischen Fassung von großer Bedeutung und stellen sowohl ein bedeutendes Verbindungsglied von der arabischen Kf zur judäo-arabischen und lateinischen Lf als auch zu Plotins Text dar. Die Erklärung des Verfassers der „Theologie“ wird im arabischen und judäo-arabischen Text mit „ich meine“ gekennzeichnet, im lateinischen Text jedoch fehlt dieser Ausdruck. Dadurch werden nicht mehr zwei verschiedene Stimmen wahrgenommen, sondern es entsteht der Eindruck, dass alles von einem Autor stammt.

²¹⁹ S. Plot.4.3.4; 4.3.6; 4.4.12: *τοῦ παντὸς / τοῦ ὅλου ψυχή*.

²²⁰ Vgl. Christian Tornau 2016, S. 135 und 137.

Zur Verdeutlichung der textlichen Unterschiede zwischen der lateinischen und judäo-arabischen Lf und der arabischen Kf ist in der Übersetzung der lateinischen Lf derjenige Teil des Textes dunkelblau bzw. dunkelgrau gekennzeichnet, der in der Kf fehlt. Um die Struktur und Intention der lateinischen Fassung hervorzuheben, sind die für die Interpretation relevanten Bestandteile der Hauptfragen (*Quaestiones*), z.B. bezüglich *responsio* / Antwort, *probatio* / Prüfung, *argumentum*, *auctoritas*, *obiectio* / Einwand, *solutio* / Lösung, *kursiv* gekennzeichnet.²²¹ Ebenfalls *kursiv* hervorgehoben wurden die für Plotin typischen Bemerkungen und strukturgebenden Elemente wie „das ist aber absurd“. Damit führt er das gegnerische Argument *ad absurdum* und wechselt dann zum nächsten Punkt, ohne die eigene Position darzulegen. Weitere zentrale Begriffe bzw. Aussagen sind **fett** gekennzeichnet.

Die von Petrus Nicolaus indizierten Sätze sind im lateinischen Text durch Unterstreichung hervorgehoben. Sie belegen, dass Plotin und andere Autoritäten mit ihren Sätzen zitiert wurden. Die Textstellen werden mit der Kf und dem Plotin-Text verglichen, um durch die Übersetzung und die Unterstreichung der Sätze die Themen, die Komposition und die Leitgedanken der „Theologie“ leichter erkennbar zu machen. Dadurch kann die Gedankenfülle der „Theologie“ und ihr noch nicht in Gänze erforschtes Potential zumindest bewusst gemacht werden.

²²¹ Vgl. dazu *Quaestiones disputatae de scientia Christi* (Bonaventura) 1992 (Andreas Speer): Einleitung und Text. Dort sind in Bonaventuras Werk diese Elemente ebenfalls hervorgehoben.

2 Kurzfassung und Langfassung, Kf und Lf

FF 1 Wie verhalten sich Struktur und Inhalt der Lf und Kf zueinander und welche Fassung ist die ursprüngliche?

These zu FF 1: Lf und Kf hatten ursprünglich die gleiche inhaltliche und strukturelle Komposition. Die einzelnen Traktate können jeweils den gleichen plotinischen Fragen und Theoremen zugeordnet werden.

Salomon Munk hat 1859 in seinem Buch *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* zwei verschiedene Fassungen der „Theologie“ festgestellt, eine vollständig erhaltene arabische Fassung in 10 Büchern und eine lateinische Fassung in 14 Büchern.²²² Die Kurzfassung (Kf) unterscheidet sich somit strukturell von der Langfassung (Lf).²²³ Wie Andrei Borisov 1929 erkannte, stimmt die Traktat-Einteilung der ersten acht Kapitel in allen Fassungen und Editionen überein.²²⁴ Die unterschiedliche Einteilung und Zählung der Traktate beginnen erst innerhalb von Mīmar VIII der Kf. In diesem Kapitel meiner Arbeit werden die Kapitelanfänge der Traktate der arabischen Kf und der lateinischen und judäo-arabischen Lf den plotinischen *Quaestiones* und *Theoremata* zugeordnet, um zu zeigen, dass beide Fassungen trotz der ungleichen Nummerierung die gleiche strukturelle und inhaltliche Einteilung aufweisen und die Kf ursprünglich die gleiche Anzahl der Traktate hatte wie die Lf.²²⁵ Zur Untermauerung dieser These werden die Inhalte der 14 Traktate kurz zusammengefasst und in einer Tabelle übersichtlich dargestellt. Die gleiche thematische Zuordnung und Nummerierung der Traktate der Lf und Kf ist eine Grundvoraussetzung für einen Vergleich zwischen Lf und Kf und für ihre themenbezogene Interpretation, besonders für die Interpretation der 31sten Schrift und ihre Aufteilung auf drei Traktate der „Theologie des Aristoteles“. So erhält bei einer Ausgangssituation von 14 Traktaten der Mythos von Uranos, Kronos und Zeus der 31sten Schrift mit dem 11ten Traktat der „Theologie des Aristoteles“ einen eigenständigen Traktat, in dem die Himmelswelt unter der

²²² Salomon Munk 1859, S. 248–250: Seine Bezugswerke sind die Editio Latina von 1519 und das arabische Manuskript Parisinus 2347 (Suppl. 1343).

²²³ Die judäo-arabische Fassung (1929 durch Andrei Borisov entdeckt) hat höchstwahrscheinlich auch eine Einteilung in 14 mayāmir, jedoch sind die Überschriften für Mīmar XIII und XIV verloren. Die Fragment-Seite mit der Überschrift von Mīmar IX ist erst kürzlich wieder aufgetaucht, s. Alexander Treiger 2020 und 2021. Sie befindet sich thematisch an der Stelle, an der auch die Überschrift zum 9ten Liber der lateinischen Lf steht.

²²⁴ Andrei Borisov 1930, S. 86.

²²⁵ Erste Ergebnisse wurden von mir am 4. Oktober 2019 bei der Konferenz in Madrid vorgestellt, allerdings ohne die inhaltliche Zuordnung unter die jeweilige plotinische Hauptfrage bzw. unter das jeweilige plotinische Theorem. Dies ist der zentrale Punkt, der belegt, dass alle Fassungen inhaltlich zusammenhängen und dass sie auf einer gemeinsamen Vorlage beruhen.

Leitung Jupiters als Gleichnis für die geistige Welt und als Erklärung für die hiesige Welt dient. In dem 14ten Traktat vereinen sich auf der Basis der zentralen Passage der 31sten Schrift Ursprung, Ziel und Hervortreten der Schöpfung als Zusammenfassung der „Theologie“.

Folgende Fragen ergeben sich:

- Wo genau beginnt die Abweichung der *mayāmir-* / *libri*-Einteilung zwischen der Kurz- und Langfassung? Welche plotinischen *Quaestiones* bzw. Theoreme liegen den Einteilungen zugrunde? [Kap. 2.1]
- Welche inhaltliche Einteilung ergibt sich daraus für die Theologie? [Kap. 2.2]
- Wie verhalten sich Lf und Kf unter dem jeweiligen plotinischen Thema in einer tabellarischen Gegenüberstellung zueinander? [Kap. 2.3]

2.1 Abschnitts-Anfänge in Kf und Lf gemäß Plotins *Quaestio* / Theorem

Die ursprünglichen plotinischen *Quaestiones* und Theoreme sind noch in allen Fassungen erkennbar. An ihnen kann bewiesen werden, dass die entsprechenden Traktate dem gleichen plotinischen Thema unterliegen. Die judäo-arabischen Anfänge zeigen in ihrer von mir hinzugefügten arabischen Transkription teilweise wörtliche Übereinstimmungen mit den entsprechenden arabischen Stellen der Kf. Damit wird nachgewiesen, dass alle Fassungen ursprünglich der gleichen Fragestellung und Einteilung unterlagen und sich somit inhaltlich und strukturell ähneln. Das legt auch eine Angleichung der Zählweise an die Nummerierung der Lf nahe. Durch die Gewinnung von vier neuen Traktaten und zwei „gekürzten“ erhält die „Theologie“ eine logischere Struktur und zeigt Plotins epoptische Lehre in ihr. Lf und Kf können besser verglichen werden.

Forschungsgegenstand sind die folgenden drei Fassungen der „Theologie“:

- die arabische Fassung
- die lateinische Fassung
- die judäo-arabische Fassung

Die arabische Kf in zehn Traktaten wird durch Dietericis Ausgabe belegt.²²⁶ Die zu erkennende Lf-Einteilung der arabischen Mss dokumentiert das 11te Ms aus der Aya Sofya-Sammelhand-

²²⁶ Die Edition von Badawi ist nur in Ausnahmefällen herangezogen worden, da sie im Wesentlichen den Text von Dieterici enthält. Die unterschiedliche Seitenzählung kommt in erster Linie dadurch zustande, dass bei ihm das sogenannte Inhaltsverzeichnis nicht wie bei Dieterici an das Ende der „Theologie“ gestellt wurde, sondern im ersten Kapitel erscheint, wie es auch in den Manuskripten vorkommt. In seinem Aufsatz von 1877, S. 117–26, hatte Dieterici das *Inhaltsverzeichnis* noch in Mīmar I belassen.

schrift 2457. Der lateinische Text beruht auf der *Editio princeps* des Franciscus Roseus (1519) mit der Übersetzung von Petrus Nicolaus Faventinus Castellani (auf der Basis des *sermo Italicus communis* des Moses Rovas). Für die ausgeschriebenen Wörter und Textvergleiche wurde die Ausgabe von Franciscus Patricius von 1591 verwendet. Für die Analyse sind die von Borisov 1929 erwähnten judäo-arabischen Texte²²⁷ mit einbezogen. Es handelt sich um die Fragmente I 2173, II 1198 und II 1197 aus der Zweiten Firkovich-Sammlung.

Grundlage der judäo-arabischen Texte bilden demnach:

- Firkovich I 2173 bzw. Evr.-Arab. I 2173 für Traktat III, IV und V
- Firkovich II 1198 für Traktat II, III, VI, VII, XII
- Firkovich II 1197 für Traktat X
- Ferner wurden über das digitale Friedberg Genizah Projekt, dank des Hinweises von Jerry Schwarzbard vom JTS, die Fragmente ENA 3717.6 (für Kapitel XI) und Evr.-Arab. I 3479 (für Traktat VIII Ende und IX Anfang) verwendet.²²⁸

Die Fassungen werden folgendermaßen miteinander verglichen: Zuerst wird das plotinische Thema nach der griechisch-deutschen Edition von Harder / Beutler / Theiler genannt, das dem jeweiligen Traktat zugrunde liegt. Es ist jedoch nicht immer explizit in der Lf und Kf als Thema dem jeweiligen Traktat vorangestellt und daher manchmal schwer zu erkennen. Dann folgen originale Textzitate der Kf und Lf:

(a) Dieterici und Sprenger 741, um 1591 n. Chr.,²²⁹

(b) 11tes Ms aus Aya Sofya 2457, 1459 n. Chr.,²³⁰

(c) Lateinische Übersetzung von Petrus Nicolaus Castellani, Rom 1519 (1517),

(d) Judäo-arabische Fragmente II 1198, II 1197 und I 2173 und I 3479 aus der Zweiten Firkovich-Sammlung, St. Petersburg, und ENA 3717.6, JTS, New York (vermutlich 14. Jh.).²³¹

²²⁷ Andrei Borisov: *The Arabic original of the Latin version of the so-called Theology of Aristotle*. In *Zapiski kollegii vostokovedov, Volume 5*, Leningrad 1930, S. 83–98.

²²⁸ Für die Entdeckung und Verwendung von Fragment Evr.-Arab. I 3479 war der Aufsatz von Alexander Treiger 2020, S. 1–26 und 2021, S. 338–363 aufschlussreich.

²²⁹ *Plotin* (Henry-Schwyzler-Lewis) 1959, S. XXVIII, zufolge wird dieses Ms seit 1892 als Berolinensis 5121 bezeichnet.

²³⁰ *Plotin* (Henry-Schwyzler-Lewis) 1959, S. XXIX, zufolge hat Lewis dieses MS als ältestes eingestuft.

²³¹ Siehe Paul Fenton 1986, S. 247–249.

Mayāmir / Libri I–VIII

Bis Mīmar / Liber VIII stimmen die Kf und die Lf in ihrer Traktat-Einteilung mit den jeweiligen inhaltlichen Abschnitten überein. Die strukturellen Abweichungen beginnen innerhalb von Mīmar VIII der Kf (VIIIb in Dietericis deutscher Übersetzung). Mīmar VIII der Kf enthält die Libri VIII–XI der Lf. In der Lf handelt es sich bei der „VIIIb“-Stelle um den Beginn von Mīmar IX bzw. Liber IX.

Mayāmir / Libri VIII–XIV

Im Folgenden wird gezeigt, dass es sinnvoll ist, Mīmar VIII der Kf auf Libri / Mayāmir VIII–XI der Lf aufzuteilen, Mīmar IX der Kf dem Liber / Mīmar XII der Lf zuzuordnen und Mīmar X der Kf auf Libri / Mayāmir XIII und XIV der Lf aufzuteilen. Dann erhält man eine inhaltlich und strukturell gleiche Aufteilung der Kf und der Lf.

Dieterici VIII b (Kf) und IX (Lf) – Beginn der unterschiedlichen Zählung

Der Beginn der unterschiedlichen Zählung wird wegen seiner ungeheuren Tragweite etwas ausführlicher behandelt. Am folgenden Beispiel, das genau den Beginn der unterschiedlichen Zählweise markiert, wird deutlich, warum die Wiederherstellung der alten Einteilung der Traktate so wesentlich ist. Zur Untersuchung, ob es ursprünglich eine einheitliche Einteilung von Kf und Lf gab, haben Alexander Treiger und Ayala Eliyahu-Meir beigetragen. Eliyahu-Meir fand heraus, dass das judäo-arabische Fragment I 3479 als Teil des Fragments II 1198 aus der Zweiten Firkovich-Sammlung stammt.²³² Dieses Fragment, das für die Klärung der unterschiedlichen Zählung unverzichtbar ist, ging verloren, während es Borisov bei seinen Forschungen noch vorlag. Von Alexander Treiger wird mit Bezug auf Eliyahu-Meir erwähnt, dass das aus nur einem Blatt bestehende Fragment I 3479, das auch das Ende von Buch VIII der Lf enthält, keine Entsprechung in der Kf habe.²³³ Dies ist jedoch nicht der Fall. Bei richtiger Zuordnung gibt es sogar wörtliche Übereinstimmungen.²³⁴ Das Fragment I 3479 zeigt die Stelle an, wo die unter-

²³² So Treiger 2020, S. 19, Fußnote 60 (entsprechend Treiger 2021, S. 356, Fußnote 60).

²³³ Treiger 2020, S. 19, Fußnote 60 (entsprechend Alexander Treiger 2021, S. 356, Fußnote 60): „section on love and strife, which has no correspondence in the Short Version”.

²³⁴ Auch Treiger hat 2020, S. 2, Fußnote 4 (entsprechend Treiger 2021, S. 339, Fußnote 4) die Schlüssel-Erkenntnis für die Forschung formuliert: „Because the Latin translation ends where the original „Short Version“ does and because, moreover, the *libri* of the Latin translation correspond precisely to the *mayāmir* of the Judeo-Arabic manuscripts of the “Longer” recension, we can be sure that the Latin translation accurately reflects the size and the structure (though not always the wording) of the “Longer” recension.”

schiedliche Zählung von Lf und Kf beginnt. Es ist daher für die Einteilung und Interpretation der „Theologie“ von großer Bedeutung. In dem Fragment steht deutlich lesbar „Mīmar IX“. Es kennzeichnet also den Anfang des Traktates IX und ist auf Grund des Vergleiches mit der lateinischen Fassung eindeutig zuzuordnen: das Ende von Mīmar VIII und der Anfang von IX der judäo-arabischen Fassung entsprechen dem Ende von Mīmar VIII und dem Anfang von VIII b (in der deutschen Übersetzung) von Dietericis Kurzfassung. Vor dieser Stelle haben Lf und Kf den gleichen Inhalt. Bevor bei Dieterici der Abschnitt „Kraft und That“ (VIIIb) beginnt, wird die noetische Welt beschrieben: dort sei reine Liebe, *keine* Verschiedenheit und *kein* Gegensatz. So wird die geistige Welt, das zentrale Thema der „Theologie“, auch in der Langfassung vor dem Traktat IX beschrieben.²³⁵ Kf und Lf haben an dieser Stelle nicht nur einen ähnlichen Inhalt, sondern sogar teilweise wörtliche Übereinstimmungen. Dazu gibt es folgende Äußerungen:

- Dieterici schreibt in der Fußnote zu seiner Überschrift „VIII b¹). Buch. Kraft und That“: „In den Manuskripten steht. Dies ist ein Kapitel, für das im Manuskript kein (Kopf) Ueberschrift sich vorfindet. Die Ueberschrift ist ergänzt.“²³⁶
- Peter Adamson schließt aus dem Fehlen einer Überschrift an dieser Stelle: „which tells us that VIII.52ff was an anattached fragment.“²³⁷
- Cristina D'Ancona übersetzt die entsprechende Stelle der Aya Sofya-Sammelhandschrift 2457: „For this chapter there is no heading, so that one can (sic!) know what is missing or what its number is,“ und erklärt: „This is clearly a marginal note, which was included in the main text in one of the ancestors of this manuscript.“²³⁸

²³⁵ S. Dieterici 1883, S. 95. Siehe den gleichen Inhalt bei Nic VIII.9: *in Mundo illo superno nequaquam est controversia: neque odium inter existentia sed concordia summa vitaeque communio a qua omnia inferiora vegetantur*. Dieser Satz findet sich auch als Sentenz im Nic Index.

²³⁶ Dieterici 1883, S. 96.

²³⁷ Peter Adamson 2002, S. 14. Adamson hält es für möglich, dass dieser Abschnitt inhaltlich mit Mīmar II verbunden war: Adamson 2002, S. 94ff. Er sieht die Doppelbedeutung von *dynamis* und *quwwa* als „power“ und „potency“, wobei er die Bedeutung „potency“ als Gegensatz zu „actuality“ annimmt.

Auch Plotin verwendet *dynamis* in beiden Bedeutungen. In der geistigen Welt ist die (mia) „dynamis“ die (eine) „Kraft“ bzw. das Vermögen. Dies ist Thema in Plot.4.4.1–4 und entsprechend in Mīmar II. Dort, in der geistigen Welt, braucht die Seele keine Erinnerung. Plot.4.4.5–8 (entspricht Mīmar IX) schließt sich zwar an diese Passage an, hat aber nun den Focus daraufgelegt, dass die Seele im Diesseits und in die Himmelswelt Erinnerung hat, während die Gestirne in der Himmelswelt und die Welt-Seele keine Erinnerung haben. Hier hat ein Themenwechsel stattgefunden und erst an dieser Stelle wird Plot.4.4 in der „Theologie“ geteilt, ähnlich wie auch bei Harder / Beutler / Theiler, Iib, 1962, S. 463. Eine Aufteilung dieser Passagen auf zwei Traktate ist sinnvoll.

²³⁸ Cristina D'Ancona 2012, S. 68–69, mit Hinweis auf eine andere Erklärung bei F.W. Zimmermann 1986, S. 163 und S. 169. Diese wird nicht näher erläutert.

- Ebenso weist das Hyderabader Manuskript 1060 (74v) darauf hin, dass dies Kapitel keinen „Anfang“ bzw. keine „Überschrift“ hat.²³⁹
- Auch bei Andrei Borisov steht nach dem Zeugnis von K.B. Starkova auf Judäo-Arabisch in seinem Skript geschrieben, dass dieses *bāb* keinen „Kopf“ im griechischen Manuskript habe.²⁴⁰
- Treiger hat diese Stelle in seiner Review zu Andrei Borisovs Schriften ins Arabische transkribiert.²⁴¹

Den beiden letzten Aussagen zufolge wird auf der judäo-arabischen Fragment-Seite von Fragment II 1198 als Traktat-Anfang nicht „Mīmar IX“ genannt. Es bleiben zwei Möglichkeiten, wenn Fragment I 3479 die Vorlage war. Erste Möglichkeit, die Bezeichnung „Mīmar IX“ hat einen neuen Traktat am Zeilenende der Fragment-Seite eingeleitet, jedoch ohne ein „caput“ bzw. „Kephalaion“, d.h. einen Leitgedanken für den Traktat, zu nennen, über den im Folgenden meditiert wird, und wurde deshalb nicht als neuer Traktat aufgefasst.²⁴² Zweite Möglichkeit, wenn „Mīmar IX“ vorlag, hat Borisov vielleicht mit Hinblick auf Dieterici oder die lateinische Fassung die Notiz vom fehlenden *bāb* auf Judäo-Arabisch nur hinzugefügt. Es könnte jedoch auch sein, dass Borisov eine andere Vorlage ohne „Mīmar IX“ hatte, zumal er diese Stelle nicht bei den erhaltenen Kapitel-Anfängen erwähnt, oder diese Stelle ist bei der Erwähnung weggefallen.

Fragment I 3479 ist zumindest der älteste Textzeuge für diese Stelle, die mit der Überschrift „Mīmar IX“ versehen ist. Damit ist Fragment II 1198, sofern die Fragment-Seite I 3479 daraus stammt, nicht die Vorlage der lateinischen Lf, da deren Vorlage an dieser Stelle offenbar beschädigt war. Die Frage, warum die Anzahl der Seiten von Fragment II 1198 zumindest aus heutiger Sicht unverändert blieb und das Fehlen von „Seite 61“²⁴³ nicht bemerkt wurde, bleibt weiterhin ungelöst.²⁴⁴ Die unterschiedlichen und nachträglich veränderten Zählweisen der

²³⁹ Mein großer Dank gilt Hans Daiber für eine Kopie des Manuskriptes und für seine wertvollen Hinweise.

²⁴⁰ K.B. Starkova 2002, S. 19. S. auch Alexander Treiger 2007, S. 166.

²⁴¹ S. Alexander Treiger 2007, S. 166. Alexander Treiger zitiert auf Arabisch, nicht auf Judäo-Arabisch, wie es im Buch von K.B. Starkova steht: „fols. 61–70 = D 94:9 (افضل من القوة) preceding which the MS has هذا الباب لم يوجد له راس في النسخة اليونانية and a few other illegible words)“ mit Verweis auf Zimmermann. Vgl. Fritz Zimmermann 1986, S. 162–65: „From K to L“.

²⁴² Zur Capita-Literatur s. E. v. Ivánka 1954, S. 287.

²⁴³ Vgl. zur Seitenanzahl: 119 Seiten bei Borisov (K.B. Starkova 2002 mit Bezug auf 1929) und Paul Fenton (1986), jedoch 120 Seiten in der Plotin-Edition von Henry-Schwyzer-Lewis (1959). Fragment I 3479 lässt ferner andeutungsweise erkennen, dass es sich um die von Andrei Borisov erwähnte S. „61“ (in hebräischen Schriftzeichen) handeln könnte, die offenbar aus II 1198 entnommen wurde, bevor alle anderen Seiten in II 1198 mit einer neuen Zählweise durchnummeriert wurden.

²⁴⁴ Vgl. hierzu auch die erhöhte Anzahl der Seiten im Fragment I 2173, da fünf Seiten doppelt digitalisiert wurden und jeweils eine andere C-Nummer erhielten. Vgl. hierzu auch den Anfang von Mīmar XI (ENA 3717.6). Auch

Fragmente erschweren das Auffinden und Zuordnen der judäo-arabischen Fragmente untereinander. Daher ist die Leistung von Treiger und Eliyahu-Meir umso höher einzuschätzen, da ihnen offenkundig mit nur einem Blatt eine Zuordnung ohne eine ihnen bekannte inhaltliche Entsprechung gelungen ist.

Im Folgenden werden die Traktate der Lf und Kf entsprechend der Zählung der Lf neu dem jeweiligen plotinischen Thema der zugrundeliegenden plotinischen Schrift zugeordnet, um deren gleiche Einteilung aufzuzeigen. Der lateinische und der griechische Text wurden, wenn nicht anders angegeben, von mir übersetzt, der Dieterici-Text von Dieterici.

Mīmar IX (Diet VIII b)

„Was weiter? Führt nun diese Kraft, gemäß der die Erinnerung ist, auch jene (die Ideen) zur Wirksamkeit?“

Plot.4.4.5.1: *Τί οὖν; κάκεινα νῦν αὐτῆ ἡ δύναμις καθ' ἣν τὸ μνημονεύειν, εἰς ἐνέργειαν ἄγει;*

a) Dieterici bezeichnet den folgenden Abschnitt in der deutschen Übersetzung als VIII b (S. 96), in dem arabischen Text befindet sich ohne Zählung folgende Überschrift (S. 94):

'فى القوّة و الففعل'

ونقول الفعل افضل من القوّة فى هذا العالم واما فى العالم الاعلى فالقوّة افضل من الفعل

„Kraft und That. Wir behaupten: In dieser Welt ist die That vorzüglicher als die Kraft, in der Hochwelt aber ist die Kraft vorzüglicher als die That.“

Dietericis Hauptvorlage, Sprenger 741, hat an dieser Stelle einen Fließtext und erwähnt: „Dies ist ein Kapitel, das in der Abschrift keinen Anfang hat.“ Diese Bemerkung erscheint auch im Aya Sofya-Manuskript.

Sprenger 741, S. 86:

وهذا باب لم يوجد له رأس فى النسخة ونقول الفعل افضل من القوّة فى هذا العالم واما فى العالم الاعلى فالقوّة افضل من الفعل

b) Aya Sofya 157v:

هذا باب لم يوجد له رأس [...] الفعل افضل من القوّة [...]

Auch wenn AS sich unterscheidet, hat es das gleiche Thema und erwähnt bereits, dass dieses *bāb* keinen Kopf hat.

dieses Fragment wurde wie I 3479 nicht mit der speziellen Zählung überschrieben, die das Fragment II 1198 spätestens seit der uns vorliegenden Digitalisierung hat. Borisov hat in seinen Zitaten eine andere Zählung.

c) *LIBER NONUS. Quoniam in Codice graeco huius libri exordium deficiebat, ob nimiam vetustatem. Tineae siquidem prorsus labefactaverant. Iccirco primum caput non fuit hic appositum.*

Caput secundum. Quod anima in orbe Intellectuali non indiget promovente ad operationem, quodque hic autem indiget.

„9ter Traktat. Weil ja im griechischen Codex der Anfang dieses Buches wegen des sehr hohen Alters fehlte: Da ja Motten ihn ganz und gar beschädigt hatten: Deshalb ist hier nicht das erste Kapitel (Paragraph) hinzugefügt.

Zweites Kapitel. Dass die Seele im geistigen Bereich keinen Bewegter zur Tätigkeit benötigt, und dass sie ihn (den Körper) hier aber (auf der irdischen Welt) benötigt.“

Die „arabische“ Vorlage war offenbar beschädigt.²⁴⁵ Nicolaus hat den Inhalt zusammengefasst. Es folgt:

aNima existit ex iure Substantiae Intellectualis, quatenus etiam extat ex numero eius, cuius operatio non est dignior potentia. Quare inter substantias quidem Intellectivas huius existentis potentiae non indiget aliquo promovente ad operationem, quoniam est pura, ac perfecta: respiciens spiritalia, ut visus Sensibilia. In Mundo autem Sensibili indiget tali promovente ad actionem.

„Die Seele existiert dem Anspruch der geistigen Substanz nach, insofern sie noch herausragt aus der Zahl dessen, dessen **Tätigsein nicht würdiger als die Kraft / das Vermögen** ist. Daher braucht sie gewiss unter den geistigen Substanzen dieser existierenden Kraft nicht irgendeinen, der zum Tätigsein vorwärtsbewegt, da sie rein ist und vollkommen. Sie blickt auf das Geistige wie das Gesicht auf die Sinnesdinge. In der Sinneswelt aber braucht sie einen solchen Bewegter zur Tat.“²⁴⁶ (Dort sind die wahren Substanzen verhüllt.)

d) Das judäo-arabische Fragment beinhaltet das Ende von Mīmar VIII und als Anfang von Mīmar IX nur die Bezeichnung „Neunter Traktat“. Das judäo-arabische Fragment belegt, wie bereits erwähnt, dass die Nummerierung in diesem Fall mit „Mīmar IX“ weiterläuft, und enthält nicht die Information, dass „kein Kopf“ vorhanden ist. Es ist damit der älteste Textzeuge einer intakten Einteilung.

²⁴⁵ Vgl. Jill Kraye 1986, S. 265–66.

²⁴⁶ A.G.

Judäo-arabisches Fragment 3479, Ende Mīmar VIII, Anfang Mīmar IX:

קלנא מרארא [איתלאף] לא יפרק כמה בינא

אלמימר אלתאסע

قلنا مرارا انتلاف لا يُفرق كما بينا²⁴⁷

المئمر التاسع

Das Ende von Mīmar VIII stimmt mit Diet S. 94 in der arabischen Transkription fast wörtlich überein:

قلنا ذلك مرارا انتلاف لا يُفرق كما بينا أنفا

In der arabische Kf folgt der Abschnitt „Kraft und That“ ohne Traktat-Nummerierung und es beginnt, wie zuvor beschrieben, die weitreichende unterschiedliche Traktat-Einteilung zwischen der Lf und der Kf trotz des vorhergehenden gleichen Inhalts mit der Lf.

Mīmar X (immer noch Diet VIIIb)

„Stelle dir also den der Seele nach oben hin benachbarten Bereich vor, der noch göttlicher ist als dieses Göttliche, nach dem und von dem die Seele abstammt.“

Plot.5.1.3.1–4: *λάμβανε τοίνυν τὸ τοῦ θεοῦ τούτου θεϊότερον τὸ ψυχῆς πρὸς τὸ ἄνω γειτόνημα, μεθ’ ὃ καὶ ἀφ’ οὗ ἡ ψυχὴ.*

a) Es erscheint im Fließtext bei Diet S. 104.9ff.

ونقول ان الباري الأول لما كان هو الفاضل التامّ الفضيلة وفضيلته اتمّ واكمل من جميع ذوى الفضائل ان كان هو سبب فضيلة كلّ ذى فضيلة الذين هم دونه وكان هو علتهم وهم معلولون كان الواجب ان يكون هو الذى يفيض اولا الحياة والفضيلة على الاشياء كلّها التى هى دونه وهى معلولة

„Wir behaupten, dass der erste Schöpfer, da er vortrefflich und von vollendeter Vorzüglichkeit ist, auch seine Vorzüglichkeit vollkommener und vollendeter ist, als die aller vorzüglichen Dinge sei (sic!). Denn, da er die Ursache der Vorzüglichkeit aller Wesen, die Vorzüglichkeit haben, ist, und diese alle unter ihm stehen, und er ihre Ursache, sie aber verursacht sind, so ist es notwendig, dass er es ist, der zuerst Leben und Vorzüglichkeit auf alle Dinge unter ihm spendet, da diese ja verursachte sind.“²⁴⁸

²⁴⁷ „Wir haben mehrfach gesagt: eine Vereinigung wird nicht getrennt, wie wir (bereits) gesagt haben.“ (A.G.) Dies bedeutet, dass höchste Eintracht herrscht.

²⁴⁸ Friedrich Dieterici 1883, S. 105.1u bis S. 106.8.

b) Aya Sofya 163v **bāb**

باب ونقول ان البارئ الأول لما كان هو الفاعل التام الفضيلة وفضيلته اتم واكمل من فضيلة جميع نوى الفضائل اذ كان هو سبب فضيلة نوى الفضائل الذي هم دونه وكان هو علتهم وهم معلولون كان الواجب ان يكون هو الذي نفض اولاً الحياة والفضيلة على الاشياء كلها التي هي دونه وهي معلوله

Im AS-Ms wurde der Traktat durch **bāb** in Goldtinte gekennzeichnet. Der erste Schöpfer erhält als Epitheton „der tätige“, im Diet-Text und im Jüdäo-Arabischen steht „vortrefflich“.

c) **LIBER DECIMUS. Caput primum. Quod Deus est summe perfectus, influxusque eius in primo creato est infinitus, in Reliquis finitus.**

AUtor primus est gloria supremus, quatenus est perfectione summus, talis quoque existit: quoniam perficit quodlibet aliud perfectibile, perficit autem, quia omne illud efficit, idque. Siquidem creat omnia principia Essentiae cuiuslibet Entis, ut pote actor universi, ac utriusque Mundi, Decenter vero primitus infundit vitam, & Potentiam ac dignitatem Singulis influens pro gradus capacitate.

„**10ter Traktat.** Erstes Kapitel. **Dass Gott der höchstvollkommene ist** und seine Emanation in dem Erstgeschaffenen unbegrenzt ist, in den übrigen (geschaffenen Dingen) begrenzt. **Der erste Schöpfer ist der an Ruhm höchste**, soweit er an Vollkommenheit der höchste ist. Als ein solcher existiert er auch, weil er ja jedes beliebige andere, das vervollkommnet werden kann, vervollkommnet, er vervollkommnet aber, weil er all jenes bewirkt. Und dies, weil er ja alle Prinzipien des Wesens jedes beliebigen Seienden schafft, da er ja der Betreiber des Universums ist und beider Welten. Auf geziemende Weise aber lässt er von Anfang an Leben, Kraft und Würde hineinströmen, indem er in die einzelnen einfließt je nach dem Fassungsvermögen der (Seins-) Stufe.“²⁴⁹

d) Judäo-arabisches Fragment 1197, als Seitenzahl eventuell eine 4 erkennbar unten auf der Seite in der Mitte

אלמימר אלעאשר ונקול אן אלבארי אלאול גל גלאלה מן אלפאצל אלתאמ אלפצילה [...]
 المئمر العاشر ونقول ان البارئ الأول جل جلاله من الفاضل التام الفضيلة [...]

Sowohl *Mīmar X* als auch *naqūlu* sind im judäo-arabischen Text durch eine größere Schrift hervorgehoben. Sie sind also deutlich als Traktat- und Themenanfang gekennzeichnet. Es gibt

²⁴⁹ A.G.

viele Wortübereinstimmungen zwischen den arabischen Mss und dem judäo-arabischem Fragment, jedoch auch einzelne Wortunterschiede, z.B. für die Beschreibung des ersten Schöpfers. Es zeigt sich, dass in Dietericis Vorlage und im judäo-arabischen Fragment der Schöpfer „vortrefflich“ genannt wird, während das AS-Ms jedoch wieder durch einen Buchstaben von den anderen arabischen Mss abweicht und der Schöpfer als „handelnd“ bezeichnet wird.

Mīmar XI (immer noch Diet VIIIb)

Diese (die höchste Idee) „sehen diejenigen, die bereits viele klare Schaubilder gesehen haben: die Götter, jeder für sich und insgesamt, und die Seelen, die alles dort sehen und aus dem Ganzen entstanden sind, so dass sie auch selbst alles vom Beginn bis zum Ziel umfassen.“ (A.G.)

Plot.5.8.10.18: οἷς πολλὰ ἤδη ὄφθη ἐναργῆ θεάματα: <θεῶνται δ' > οἱ θεοὶ καθ' ἓνα καὶ πᾶς ὁμοῦ <καὶ> αἱ ψυχαὶ αἱ πάντα ἐκεῖ ὀρῶσαι καὶ ἐκ τῶν πάντων γενόμεναι, ὥστε πάντα περιέχειν καὶ αὐταὶ ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος.

a) Bei Dieterici gehört S. 112.11–120.2 noch zu Buch VIII, so auch bei Sprenger 741.

وما اكثر العجائب التي ترى سادة النجوم والانفس في ذلك العالم الاعلى الذي كُوتت منه ولذلك صار ذلك العالم محيطاً بجميع الاشياء التي في هذا العالم وهذه الصور في ذلك العالم من اولها الى اخرها الا انها هناك بنوع اخر اعلى وارفع
„Wie viel sind doch der Wunder, welche die Herren der Sterne und die Seelen in jener Hochwelt sehen, von der aus sie in's Dasein gerufen wurden. Deshalb umfasst auch jene Welt alle Dinge, die in dieser Welt sind. Diese Formen sind in jener Welt von der ersten bis zur Letzten, nur sind sie dort in einer anderen höheren und **erhabeneren** Art.“²⁵⁰

b) Aya Sofya 166r:

وما اكثر العجائب التي ترى سادة النجوم والانفس في ذلك العالم الاعلى الذي كُوتت منه ولذلك صار ذلك العالم محيطاً بجميع الاشياء التي في هذا العالم وهذه الصورة في ذلك العالم من اولها الى اخرها الا انها هناك بنوع اعلى واشرف

Die arabischen Mss stimmen wörtlich überein. Für das Wort „**erhaben**“ werden jedoch verschiedene Begriffe verwendet.

c) LIBER UNDECIMUS. *Caput primum. Quod ad intelligendum orbem supercaelestem, oportet prius intelligere caelestem. Magisque tamen illum quam istum.*

²⁵⁰ Diet S. 113.

*ENARrandum a modo, Quam mirabili Ratione sydera animaeque Mundi superioris Gubernent ista inferiora, quandoque ille orbis continet²⁵¹ omnia eadem Entia, a primo ad postremum quae, & hic, verum sub alia specie videlicet **nobiliore**.*

„11ter Traktat. Erstes Kapitel. Dass man zur Erkenntnis des überhimmlischen Himmels vorher den himmlischen erkennen muss und doch mehr jenen (überhimmlischen) als diesen (himmlischen).

Man muss die Erzählung beginnen mit der Art, wie durch einen wunderbaren Plan die Sterne und die Seelen der oberen Welt das untere hier lenken, weil jener Kreis all dieselben Wesen vom Anfang bis zum Ende enthält, die auch hier sind, aber in anderer, nämlich **edlerer**, Form.“²⁵²

d) Im stark beschädigten Fragment ENA 3717.6 (1r) sind auf den letzten fünf Zeilen sowohl die Überleitung, die Erwähnung von Mīmar XI und der Anfang erkennbar. Die ersten Worte von Mīmar XI stimmen sowohl mit den in Gold geschriebenen Worten im Aya Sofya-Manuskript als auch mit den Worten bei Dieterici an der entsprechenden Stelle überein.

ENA 3717.6 (1r)

אלמימר אל אחד עשר (Kapitel XI)

ומא אכתר אלעגאיב אלתי תרי סאדי אלנגיום [_____] דלך אלעאלם אלעלי אלדי כונת מנה
المئمر الاحد عشر

وما أكثر العجائب التي ترى سادة النجوم [والانفس في] ذلك العالم الاعلى الذي كونت منه

Mīmar XII Die Seele, die nicht sterblich ist²⁵³ (Diet IX)

An dieser Stelle beginnt bei Dieterici und seiner Vorlage Sprenger 741 Traktat IX, in der lateinischen und judäo-arabischen Fassung Traktat XII.²⁵⁴

„Ob jeder von uns unsterblich ist oder ganz zugrunde geht, oder der eine Teil in die Zerstreuung und Vernichtung fortgeht, der andere Teil aber für immer bleibt, der wirklich sein *Selbst* ist, dürfte jemand erkennen, wenn er es folgendermaßen auf natürliche Weise (gemäß der natürlichen Beschaffenheit) betrachtet.“²⁵⁵

²⁵¹ Patr: *continent*.

²⁵² A.G.

²⁵³ S. zu Plotins Schrift Plot.4.7[2], die diesem Kapitel zugrunde liegt, Cristina D’Ancona 2017a.

²⁵⁴ Zuvor endet Traktat VIII bei Dieterici und im Aya Sofya Manuskript ähnlich. Dieterici fügt den Satz hinzu, dass das achte Kapitel an der Stelle enden würde. Das fehlt im Aya Sofya Manuskript. In der Lf handelt es sich um das Ende von Traktat XI.

²⁵⁵ A.G.

Plot.4.7.1.1: *Εἰ δε ἐστὶν ἀθάνατος ἕκαστος ἡμῶν ἢ φθείρεται πᾶς, ἢ τὰ μὲν αὐτοῦ ἄπεισιν εἰς σκέδασιν καὶ φθοράν, τὰ δὲ μένει εἰς αἰεὶ, ἅπερ ἐστὶν αὐτός, ὧδ' ἂν τις μάθοι κατὰ φύσιν ἐπισκοπούμενος.*

a) Diet S. 120:

'المؤمر التاسع من كتاب أثولوجيا' في النفس الناطقة وانها لا تموت'
أنا نريد ان نعلم هل الانسان بأسره كآله واقع تحت الفساد والفتاء ام بعضه يبدو ويفنع ويفسد وبعضه يبقى ويدوم وهذا البعض هو ما هو فمن اراد ان يعلم ذلك علما صحيحا فليتحقق فحفا طبيعيا كما نحن واصفون فنقول ان الانسان ليس هو شيئا مبسوطا سادجا لكنه مركب من نفس وجسم

„IX. Buch. Ueber die vernünftige Seele, die unsterblich ist. Wir wollen wissen, ob der Mensch in seiner Gesammtheit und ganz und gar dem Verderben und Vergehen anheimfällt, oder ob nur ein Theil von ihm vergeht, schwindet und verdirbt und ein anderer Theil aber bleibt und dauert, und was denn dieser Theil an sich sei. Wer dies richtig wissen will, der forsche in natürlicher Weise, wie wir es angeben. Wir behaupten, der Mensch sei nicht etwa ein Einfaches, Schlichtes, sondern ein aus Seele und Leib Zusammengesetztes.“²⁵⁶

b) Aya Sofya 171r:

في النفس وانها لا تموت بسم الله انا نوريدي ان نعلم هل الانسان باسره كآله واقع تحت الفساد والفتاء ام بعضه يبدو ويفنع ويفسد وبعضه يبقى ويدوم وهذا البعض هو ما هو فمن اراد ان يعلم ذلك علما صحيحا فليتحقق فحفا طبيعيا كما نحن واصفون فنقول ان الانسان ليس هو شيئا مبسوطا سادجا لكنه مركب من جسم ونفس

c) *LIBER DUODECIMUS. Caput primum. quod corpus hominis est mortale, non autem animus, quodque corpus animalis est organum animae.*

„12ter Traktat. Erstes Kapitel. Dass der Körper des Menschen sterblich ist, nicht aber seine (vernünftige) Seele und dass jeder Körper eines Lebewesens ein Werkzeug der Seele ist.“²⁵⁷

d) Judäo-arabisches Fragment 1198, S. 94 auf der rechten Seite unten (Fortsetzung links, S. 27)

אלמימר אלתאני עשר
אנה נריד אן נעלם הל אלאנסאן באסרה כלה ואקע תחת אלכון ואלפסאד ואלפנא אם בעצה יביד ויפסד ובעצה יבקי
וידום / והדא אלבעץ הו מא הו פמן אראד אן יעלם דלך עלמא" צחוחא" פליפחץ פחצא" טביעיא" כמה נחן
ואצפון פנקול אן אלאנסאן ליס הו שייא" מבסוט סאדגא" לכנה מרכב מן נפס וגסם

²⁵⁶ Diet S. 122.

²⁵⁷ A.G.

المؤمر الثاني عشر

انا نوريد ان تعلم هل الانسان باسره كلّه واقع تحت الكون والفساد والفتاء ام بعضه بيدو ويفنع ويفسد وبعضه يبقى ويدوم وهذا البعض هو ما هو فمن اراد ان يعلم ذلك علما صحيحاً فليفحص فحصاً طبيعياً كما نحن واصفون فنقول ان الانسان ليس هو شيئاً مبسوطاً (أ) سادجاً لكتّه مركب من نفس وجسم

Hier wird keine erweiterte Überschrift nach dem genannten „12ten Traktat“ erwähnt. Der dann folgende Text stimmt jedoch fast wörtlich mit dem arabischen Text überein.

Das Sonderkapitel über die Gerechtigkeit in Traktat XII (in Diet IX)

Neben der Einheit Gottes ist ein weiteres zentrales Thema in der „Theologie“ die Gerechtigkeit. Auch hier stimmen die Texte der verschiedenen Fassungen überein. Der Verfasser hat wegen der Bedeutung der Gerechtigkeit zwei Sätze über die Gerechtigkeit in Plot.4.7[6] durch eine ganze Gerechtigkeits-Passage aus der Schrift Plot.5.1[10] ersetzt, in der die Gerechtigkeit basierend auf Platon eine zentrale Funktion hat. Wenn man über die Gerechtigkeit nachdenkt, muss es nach Auffassung Plotins und des Verfassers auch eine Idee der Gerechtigkeit geben:

„Da nun die denkende Seele sich mit den gerechten und schönen Dingen beschäftigt und ihr Nachdenken fragt ob dies ein gerechtes, jenes ein schönes ist, so muß es notwendig auch ein feststehendes Gerechtes geben, von dem aus dies Nachdenken in der Seele überhaupt zustande kommt; denn wie könnte sie es sonst ermessen? Da nun ja die Seele über diese Dinge bald nachdenkt bald aber auch nicht, so muß nicht der Geist, welcher über das Gerechte nachdenkt, sondern der es immer in sich hat, in uns sein [...].“ (Harder)²⁵⁸

*Plot.5.1.11: οὐσης οὖν ψυχῆς τῆς λογιζομένης περὶ δικαίων καὶ καλῶν καὶ λογισμοῦ ζητοῦντος εἰ τοῦτο δίκαιον καὶ εἰ τοῦτο καλόν, ἀνάγκη εἶναι καὶ ἐστὼς τι δίκαιον, ἀφ’ οὗ καὶ ὁ λογισμὸς περὶ ψυχῆν γίνεται καὶ εἰ ὅτε μὲν λογίζεται περὶ τούτων ψυχὴ ὅτε δὲ μὴ, δεῖ τὸν <μὴ> λογιζόμενον, ἀλλ’ ἀεὶ ἔχοντα το δίκαιον νοῦν ἐν ἡμῖν εἶναι [...].*²⁵⁹

Die Einfügung dieser Passage belegt, wie kunstvoll der Verfasser der „Theologie“ Plotin-Stellen mit ausführlicheren Passagen aus anderen Schriften Plotins in der „Theologie“ verknüpft hat. Das für Plotins Lehre so wichtige Gerechtigkeits-Kapitel dokumentiert die intensive Plotin-Kenntnis des Verfassers der „Theologie“, der das Gerechtigkeits-Thema hervorhebt.

²⁵⁸ Übersetzung Harder: Harder, Richard: *Plotins Schriften. Bd. Ia* (Schriften 1–21), 1956, S. 235.

²⁵⁹ Harder, Richard: *Plotins Schriften. Bd. Ia* (Schriften 1–21), 1956, S. 234.

Die folgenden parallelen Stellen der Kf und Lf bezeugen dies:

a) Diet S. 130.12ff.: *bāb fī-n-nawādir*: „Das Kapitel (Tor) über Kostbarkeiten“ (A.G.)²⁶⁰

'باب في النوادر'

ونقول ان من الدليل على النفس انها تكون في هذا العالم ببعض قواها وتكون في العالم العقلي بسائر قواها العدل والصلاح وسائر الفضائل وذلك ان النفس اذا فكرت في العدل والصلاح ثم محصت عن الشيء هل هو عدل ام صلاح ام ليس ذلك كذلك فلا محالة ان في العقل من العدل والصلاح ما فيه تفكر النفس وعنه تفحص

„Von den besonderen Fällen. **Wir behaupten**: Einen Beweis dafür, dass die Seele mit einigen ihrer Kräfte in dieser Welt, in der Geistwelt aber mit ihren übrigen Kräften liege, liefern die Gerechtigkeit, die Rechtschaffenheit und die übrigen Tugenden (Vorzüge). Denn wenn die Seele über die Gerechtigkeit und die Rechtschaffenheit nachdenkt und dann bei den Dingen nachforscht, ob sie gerecht und gut sind oder nicht, **so muss im Geist von Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit das liegen, worüber die Seele nachdenkt und wonach sie forscht** [...].“²⁶¹

Sprenger, S. 119 enthält eine *bāb*-Überschrift in roter Farbe und ist damit ähnlich wie das darauf folgende AS-Ms gekennzeichnet.

باب في النوادر

ونقول ان من الدليل على النفس انها تكون في هذا العالم ببعض قواها وتكون في العالم العقلي بسائر قواها العدل والصلاح وسائر الفضائل وذلك ان النفس اذا فكرت في العدل والصلاح ثم محصت عن الشيء هل هو عدل ام صلاح ام ليس ذلك كذلك فلا محالة ان في العقل من العدل والصلاح ما فيه تفكر النفس وعنه تفحص

b) Aya Sofya 176v *bāb*

باب في النوادر

ونقول ان الدليل على النفس وانها تكون في هذا العالم تبعض قواها وتكون في العالم العقلي بسائر قواها العدل والصلاح وسائر الفضائل وذلك ان النفس اذا فكرت في العدل والصلاح ثم محصت عن الشيء هل هو عدل وصلاح ام ليس ذلك كذلك فلا محالة ان في العقل من العدل والصلاح ما فيه تفكر النفس وعنه تفحص

Plotins Lehrmeinung bzw. Theorem ist wieder mit einem *naqūlu* „wir sagen“ in goldener Tinte eingeführt.

c) Liber XII c. 18: *Caput decimum octavum. Quod virtutes insunt intellectui agenti & Deo, & quo modo. qUoniam Anima in hoc orbe infimo insignitur quibusdam virtutibus, mundus quoque intellectualis non caret talibus, verbi gratia Rectitudine ac Iustitia. Etenim*

²⁶⁰ Zum Begriff *an-nawādir* s. Elvira Wakelnig 2015, S. 205.

²⁶¹ Diet S. 131f.

quotiescunque libet inquiruntur huiusmodi virtutes, quare nihil ambiguum, quod non insit Alicui alteri substantiae.

„18tes Kapitel. **Dass die Tugenden im Intellectus Agens sind, und in Gott**, und auf welche Weise. **Da ja die Seele in dieser untersten Welt mit bestimmten Tugenden ausgezeichnet wird**, entbehrt auch die geistige Welt nicht solcher, z.B. **Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit**. Denn sooft wir wollen, untersuchen wir Tugenden dieser Art; daher ist es nicht zweifelhaft, dass sie (die Tugend) in einer anderen Substanz ist.“²⁶²

Mīmar XIII (Diet X)

Bei Dieterici und seiner Vorlage Sprenger 741 beginnt dagegen Mīmar X. Es handelt sich um den Anfang von Plot.5.2[11].

„Wie also kann es (alles) aus dem einfachen *Einen* entstehen, da sich in ihm (dem *Einen*) keine Vielfalt zeigt, nicht irgendeine Doppelheit von irgendetwas?“ (A.G.)

Plot.5.2.1: *Πῶς οὖν ἐξ ἀπλοῦ ἐνός, οὐδεμιᾶς ἐν αὐτῷ φαινομένης ποικιλίας, οὐ διπλόης οὔτινος ὄτουοῦν;*

a) Diet S. 136.1

المئمر العاشر من كتاب أثولوجيا 'في العلة الأولى والأشياء التي ابتدعت منها'
الواحد المحض هو علة الأشياء كلها وليس كشيء من الأشياء بل هو بدو الشيء

„Ueber den ersten Anfang und die aus ihm beginnenden Dinge. [136] Der Eine, Reine! Er ist die Ursache aller Dinge, er ist nicht wie eins von den Dingen, sondern er ist der Ursprung des Dinges [...].“²⁶³

b) Aya Sofya 179r

في العلة الأولى والأشياء التي ابتدعت حبها
الواحد المحض هو العلة الأشياء كلها وليس كشيء من الأشياء بل بدء الأشياء

Der Text stimmt fast wörtlich mit Dietericis Text überein, jedoch können „die aus ihm beginnenden Dinge“ mit anderen diakritischen Zeichen als „die Schöpfungen seiner Liebe“ gelesen werden. Im Manuskript kann im Wort **حبها** statt des Buchstaben Mīn der Buchstabe Ḥā gelesen werden, der diakritische obere Punkt für den Buchstabens Nūn ist tief gesetzt, wodurch er zum Buchstaben Bā wird. Dann entstehen aus den Wörtern „von ihm“ die Wörter „seiner Liebe“.

²⁶² A.G.

²⁶³ Diet S. 137.

Solche minimalen Veränderungen sind typisch für das AS-Ms, wie der Anfang von Mīmar IV in Kapitel 4 dieser Arbeit zeigen wird.

c) *LIBER TERTIUS DECIMUS. Caput primum. Quale Ens sit Intellectus agens: & quo modo creet plura entia, cum sit Ens unum invariatum.*

„13ter Traktat: Erstes Kapitel. Was für ein Wesen der Intellectus Agens ist und auf welche Weise er mehr²⁶⁴ Wesen geschaffen hat, obwohl er nur ein einziges unveränderbares Wesen ist.“²⁶⁵

Die Ursache aller Dinge ist hier der *Intellectus agens*, nicht die Hypostase des Einen. Im folgenden Kapitel wird jedoch aufgezeigt, dass es noch eine Ursache über dem *Intellectus agens* gibt. Hieran wird deutlich, wie wichtig gerade die Anfänge der Kapitel sind. Sie zeigen die jeweiligen Aspekte und Stufen an, unter denen der Betrachter sich aktiv Gott nähert.

d) Die Überschrift ist noch nicht gefunden. Im arabischen Text ist der *Terminus 'illa* enthalten. Dieses alte syrische Lehnwort für den griechischen Begriff *αἴτιον* wurde im al-Kindī-Kreis bevorzugt benutzt.²⁶⁶

Mīmar XIV (immer noch Diet X)

„In der Substanz (im Wesen) ist demnach das *Warum*: in jedem Gedanken und jeder Wirkung <des Geistes>, z.B. im Gedanken „Mensch“, tritt der ganze Mensch hervor und bringt sich mit ihm (dem Gedanken) zusammen und ist, weil er alles, was er hat, von Anfang an zusammen hat, vollständig gerüstet / verwirklicht / vorhanden.“²⁶⁷

Plot.6.7.2.50: ἐν ἄρα τῇ ὑποστάσει τὸ διὰ τί· ἐν ἐκάστῳ τοίνυν <νοῦ> νοήματι καὶ ἐνεργήματι οἶον [καὶ] ἀνθρώπου πᾶς προεφάνη ὁ ἄνθρωπος συμφέρων ἑαυτὸν αὐτῷ, καὶ πάντα ὅσα ἔχει ἐξ ἀρχῆς ὁμοῦ ἔχων ἔτοιμός ἐστιν ὄλος.

Die geistige und sinnliche Welt werden hier zusammengeführt. In der Idee „Mensch“ ist der ganze Mensch *verwirklicht* und *vorhanden*, aber auch gleichzeitig *gerüstet* für den nächsten Zyklus zur Bestätigung und Verwirklichung des (wahren) Seins. Alle drei Bestimmungen werden durch das griechische Wort *ἔτοιμος* ausgedrückt.

²⁶⁴ *plura* im Sinne von *complura* „mehrere“ ist auch möglich.

²⁶⁵ A.G.

²⁶⁶ Siehe Hans Daiber 1995, S. 13, mit Verweis auf Gerhard Endreß 1973.

²⁶⁷ A.G.; *αὐτῷ* kann sich je nach Interpretation auf den „Gedanken“ oder das „warum“ oder auf beides beziehen.

a) Diet S. 142

'باب من النوادر'

ونقول ان في العقل الاول جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول اول فعل فعله وهو العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي تلأيم تلك الصورة وانما فعل الصورة وحلتها معا لا شياً بعد شيء بل كلها معا وفي دفعة واحدة

„Besondere Fälle. Wir behaupten: **Im Urgeist waren alle Dinge**, weil beim Urschaffer die erste That, die er vollbrachte, der Geist war; er schuf ihn mit vielen Formen und legte in eine jede derselben alles das, was ihr entsprach. Er schuf die Form und ihre Zustände zusammen, nicht etwa eine nach der anderen, sondern sie alle zusammen und mit einem Mal [...].“²⁶⁸

Sprenger, S. 128: Die Überschrift *bāb min an-nawādir* ist überstrichen und wurde als Überschrift kenntlich gemacht. Diet hat sie im arabischen Text in Anführungszeichen gesetzt

باب من النوادر

ونقول ان في العقل الاول جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول اول فعل فعله وهو العقل فعله ذا صور كثيرة [...]

b) Aya Sofya 182v5

باب من النوادر

ونقول ان العقل الاول جميع الاشياء وذلك ان الفاعل الاول اول فعل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي تلأيم تلك الصورة وانما جعل الصورة وحالاتها معا لا شياً بعد شيء بل كلها معا وفي دفعة واحدة
„Das Tor zur Kostbarkeit. Wir sagen, dass der erste Intellekt alle Dinge ist [...].“²⁶⁹

Das Wort „in“ fehlt hier. Wurde es übersehen? Zumindest verdeutlicht der weitere Inhalt, dass die Formen im Intellekt sind.

c) *LIBER QUARTUS DECIMUS. Caput primum. Quod Intellectus agens & Anima universalis creantur in momento, quodque non sunt potentiales.*

OMNIA Alia Entia creata (ut praediximus) consistunt in Intellectu Primo, quem Autor princeps fecit, constituitque principium illorum, & pro Autorem (sic!) substantiarum multiformium. Insevitque Idem Autor primus rationes formarum Animae universali, quas & intellectus²⁷⁰ in suo gradu perfectas²⁷¹ non successu temporario, sed unico momento produxit in actu. Nunquam autem Intellectus agens & anima universalis fuerunt prius in potentia

²⁶⁸ Diet S. 142.

²⁶⁹ A.G.

²⁷⁰ So steht es bei Patricius geschrieben, Nicolaus hat hier *Intellectū* für *Intellectum*.

²⁷¹ So steht es bei Patricius geschrieben, Nicolaus hat hier *perfectos*.

quam in actu, quoniam deus perfecit illas Essentias absolutas, ut pote futuras causas reliquarum creaturarum.

„14ter Traktat. Erstes Kapitel. Dass der *Intellectus agens* und die All-Seele in einem einzigen Moment (in einer einzigen Bewegung) geschaffen wurden und dass sie nicht potenziell sind. **Alle anderen geschaffenen Wesen bestehen**, wie wir gezeigt haben, **im ersten Intellekt. Diesen hat der erste Schöpfer geschaffen. Und er hat ihn als deren Prinzip konstituiert und als stellvertretenden Schöpfer der vielgestaltigen Substanzen** und derselbe **erste Schöpfer** hat die Pläne (*Logoi*) der Formen in die All-Seele eingesät, die auch der Intellekt in der ihm eigenen (Seins-)Stufe als vollkommene nicht in zeitlicher Abfolge, sondern in einem einzigen Moment im Akt hervorgebracht hat. **Niemals aber sind der *Intellectus agens* und die All-Seele früher in der Kraft als im Akt** (ihrer geistigen Schöpfung), da ja Gott jene absoluten Wesenheiten als die künftigen Ursachen für die übrigen Geschöpfe vollendet hat.“²⁷²

Hier wird zwischen dem *Autor princeps / primus* und dem *Intellectus primus / agens* als dessen Stellvertreter deutlich unterschieden. Die *Anima universalis* ist die Hypostase „Gesamt-Seele“. In der jenseitigen Welt liegt der Akt der geistigen Schöpfung logisch vor dem Wirksamkeitsvermögen der geistigen Schöpfung.

d) Der judäo-arabische Traktat-Anfang von XIV ist nicht erhalten.

Der Nutzen der Parallelisierung der Kf mit der Lf

Der Vergleich hat anhand der zugrundeliegenden plotinischen *Quaestiones* und *Theoremata* die gleiche strukturelle und inhaltliche Einteilung der Langfassung und der Kurzfassung sichtbar gemacht. Inhaltlich stimmen sie überein. Ein hervorgehobenes Thema ist, dass Intellekt und Gesamt-Seele außerhalb der Zeit liegen und dass „im“ Intellekt das Prinzip für weitere Schöpfungen liegt. Die bisherige Zählung der Traktate unterscheidet zwar Lf und Kf, jedoch belegen die Anfänge von Traktat IX, X, XI und Traktat XII der Lf und die goldenen Heraushebungen an den entsprechenden Stellen im Aya Sofya-Manuskript der Kf, dass die judäo-arabische, die lateinische und die arabische Fassung ursprünglich die gleiche strukturelle Traktat-Einteilung an den vergleichbaren Stellen hatten. Für direkte Textvergleiche und für die Komposition der „Theologie“ kann daher eine Einteilung der Kf in vierzehn Bücher als Grund-

²⁷² Übersetzung A.G. Der Begriff *potentia* bedeutet „Kraft“ und „Vermögen“.

lage dienen. Die Kurzfassung erhält auf diesem Wege eine thematisch gut durchdachte Komposition. Die von Andrei Borisov festgestellte Bedeutung der lateinischen Fassung wurde bestätigt. Es konnte belegt werden, dass die Einteilung der lateinischen Fassung nicht nur auf einer sehr alten Einteilung beruht, sondern auch inhaltlich in den ältesten uns überlieferten arabischen und judäo-arabischen Manuskripten vorhanden ist. Sie enthält die thematische Struktur der „Theologie“. Das macht die lateinische Übersetzung unverzichtbar für die Interpretation des gesamten Textes der „Theologie“ und dessen verschiedene Lesarten inklusive der Ergänzungen und Streichungen. Ferner ist sie für die Rekonstruktion der fehlenden judäo-arabischen Fragmente hilfreich. Die judäo-arabische Fassung wiederum kann durch Transkriptionen bei der Rekonstruktion der „Theologie des Aristoteles“ für eine arabische Lf helfen.

In der folgenden Tabelle sind den ursprünglichen Traktat-Anfänge der lateinischen und judäo-arabischen Lf die entsprechenden Stellen der arabischen Kf im Überblick zugeordnet.²⁷³ Zur gezielten Zuordnung der judäo-arabischen Fragmente sind die FGP-Nummern hinzugefügt:

Tabelle 2-1 Zuordnung der rekonstruierten Traktat-Anfänge der Diet Kf zur Lf (A.G.)

| Judäo-arabische Lf bzw. lateinische Lf | FGP- Nummer | Dietericis Kf |
|---|------------------------|---|
| Mīmar IX I 3479 (6r) | C 633949 (6r) | VIIIb 94.8 (-104.8) → IX |
| Mīmar X II 1197 | C 530158 | 104.9 (-112.10) → X |
| Mīmar XI ENA 3717.6 (1r) | C 48724 | 112.11 (-120.4) → XI |
| Mīmar XII II 1198 | C 529956 | IX 120.5 (-130.11; 130.12-135.11) → XII |
| Liber XIII (Anfang fehlt im Judäo-Arabischen) | | X 136.1–141.18 → XIII |
| Liber XIV (Anfang fehlt im Judäo-Arabischen) | | 142.1–170.18 → XIV |

²⁷³ Vgl. K.B. Starkova 2002, S. 44-45. Valentin Rose 1883, Spalte 845.

2.2 Inhalt der „14 Schriften“ der Kf gemäß Plotins *Quaestio* / Theorem

Eine inhaltliche Darstellung der Kf anhand der rekonstruierten Einteilung in 14 Traktate auf der Basis der Edition und Übersetzung des arabischen Textes von Dieterici soll in diesem Kapitel den Aufbau der Lf als den ursprünglichen bestätigen. Ausgenommen ist hier der sogenannte Prolog mit den Eckdaten zur „Theologie“. Für ihn diente bereits in der Einleitung dieser Arbeit das 130 Jahre ältere Manuskript aus der Aya Sofya Sammelhandschrift als Textgrundlage, das jedoch Dieterici nicht zur Verfügung stand. Dieses nennt genauso wie die lateinische Edition im vorangestellten Proömium den Übersetzer „abenama Saracenus“ (ohne den Zusatz „al-Ḥimsī“) und Porphyrius.²⁷⁴ Der Prolog wird deshalb nicht mehr im Detail behandelt. Im Judäo-Arabischen ist der Anfang nicht erhalten.²⁷⁵

Im Folgenden habe ich die jeweiligen Traktate der Kf nach der Traktat-Zählung der Lf angeordnet. Ferner habe ich die entsprechenden originalen griechischen *Quaestiones* und *Theoremata* aus Plotins Textpassagen inklusive meiner Übersetzung als Strukturelement und Leitfaden der Inhaltsangabe der Kf vorangestellt. Diese sind, wie Kap. 2.1 gezeigt hat, sowohl in der 14-Liber- bzw. 14-Mīmar-Einteilung der Langfassung als auch noch in der Kf erkennbar und verdeutlichen, dass trotz unterschiedlicher Traktat-Anzahl sowohl Lf als auch Kf die gleiche inhaltliche Einteilung haben. Da die Anordnung nach der 14-teiligen Einteilung der Lf erfolgt, ist die Kf ab Traktat VIII neu geordnet. So entstehen, wie Kap. 2.1 verdeutlicht hat, aus Dietericis Traktat VIII die Traktate VIII, IX, X, XI; aus Dietericis Traktat IX wird Traktat XII und aus Dietericis Traktat X entstehen die Traktate XIII und XIV. Am Ende der Inhaltsangabe des jeweiligen Traktats werden zu jedem Abschnitt im *Kommentar* einige Aspekte erläutert. Das Ziel der „Theologie“ ist sowohl in der arabischen als auch lateinischen Fassung die wirkliche Wahrheit zu erfassen und damit eine All-Wissenschaft zu geben, d.h. ein *compendium Philosophiae*. So wird aufgezeigt, dass Gott die alleinige Ursache von allem ist (Platon) und im Streben nach Vollendung auch das erstrebte Ziel (Aristoteles).²⁷⁶ Dies gibt den Rahmen für die gesamte „Theologie“. Sie beginnt so mit der Frage nach der Ursache von allem und der Ursache des Abstieges der *Seele*, und sie endet so und vollendet sich mit der Erkenntnis Gottes und seiner geistigen Schöpfung.²⁷⁷ Für die Erreichung des Ziels werden die dafür nötigen Haupt-

²⁷⁴ Dieterici lässt Mīmar (Traktat) I im deutschen Text erst auf Seite vier beginnen, Badawi lässt Mīmar I sowohl ganz am Anfang als auch ein zweites Mal nach der Einführung und dem sogenannten Inhaltsverzeichnis beginnen.

²⁷⁵ S. Alexander Treiger 2020, S. 5–9.

²⁷⁶ S. Peter Adamson 2002, S. 40: „first science“, „universal knowledge“.

²⁷⁷ Vgl. Anfang und Ende der „Theologie“: Der Mensch, dessen Selbst die Seele ist, kann durch seinen Willen und seine Seele bzw. seinen Geist zur Selbsterkenntnis gelangen, wenn er jede Hülle abgeworfen hat, und auf Grund

Streitfragen bzw. Hauptlehren, in der arabischen Fassung *ru'ūs al-masā'il* (*Hauptfragen*), und auch individuelle Fragen vorangestellt.²⁷⁸ In der lateinischen Fassung werden sie als *Theoremata* (*geistige Schaubilder*) in einem Inhaltsverzeichnis aufgelistet. Der Anfang der judäo-arabischen Fassung ist nicht erhalten.

Mīmar I Einleitung mit Inhaltsangabe der „Theologie“ und „die Seele“ als erstes genanntes Traktat-Thema²⁷⁹

In der Kurzfassung kommt nach dem sogenannten *incipit*, das sich innerhalb von Mīmar I befindet, die Aufforderung an den Leser mit seiner Geistseele zur Erkenntnis des Endziels, des wahren Wissens, aufzusteigen. Der Philosoph sagt – in der lateinischen Lf beginnt an dieser Stelle Liber I – dass der gesuchte Anfang das erstrebte Ziel ist, dass Kausalursache und Zweckursache übereinstimmen. In dem Buch soll ein Gesamt-Wissen gegeben werden, das auf Basis der Erkenntnisse in der Metaphysik das *gesamte Wissen* der Philosophie enthält (Nic I.1: *compendium Philosophiae*). Der Betrachter soll dem nacheifern und sein früheres Wissen durch die Theologie als höchstes Wissen von Gott vermehren. Ziel²⁸⁰ in diesem Buch sei es, die Grundlehre von der Gottheit²⁸¹ und ihre Verdeutlichung (Erklärung) darzulegen.

Folgende Hauptthemen sollen laut Inhaltsangabe der „Theologie“ erklärt werden:

Gott als die erste Ursache²⁸² (außerhalb der Zeit) von allem, seine Lichtkraft (als Sinnbild für die Wahrheit) geht von ihm auf den Intellekt, von Gott durch den Intellekt als Mittler auf die himmlische All-Seele, vom Intellekt durch die All-Seele als Mittler auf die Natur, von der All-Seele mittels Natur auf die Dinge, die vergehen und entstehen.²⁸³ Gott bewegt als unbewegter Beweger alles, und alles bewegt sich aus Verlangen und Kraft zu ihm, dem Urgrund, zurück.²⁸⁴ Es folgt als weiteres Thema die geistige Welt und ihre Schönheit, die göttlichen Formen in ihr. Von ihr stammt die Schönheit der Sinnesdinge, die jedoch oft verhüllt ist und nicht in Wahrheit erkannt wird. Die Vermittlung der Formen geschieht durch die All-Seele, auf die die Kraft des

seiner *similitudo Dei*, seines göttlichen Ursprunges, die Wahrheit erkennen. Als Mikrokosmos erkennt er durch Analogieschlüsse, assertorische und apodiktische Beweisführung den Makrokosmos, durch Kontemplation und auf Vernunft basierendem Glauben schaut er, wenn er viele *Schaubilder* gesehen hat, durch Erleuchtung auf einmal die Wahrheit.

²⁷⁸ S. zu Mīmar I insgesamt und den Hauptfragen Cristina D’Ancona 2001, S. 78–112 und 2012, S. 37–71. S. zu den Hauptfragen: Fritz Zimmermann 1986, S. 165–177; Peter Adamson 2002, S. 42; 45–48.

²⁷⁹ S. D’Ancona 1997, S. 420–22; zu Mīmar I über Plot.4.7[2] und Plot.4.8[6].

²⁸⁰ Diet S. 3.13: *garaḍ*.

²⁸¹ Wehr, S. 444.

²⁸² Diet S. 3: *المعنة على*, im lateinischen Text steht geschrieben: *Autor causarum*.

²⁸³ Diet S. 3.13–17. So stellt auch Plotin seine Lehre dar.

²⁸⁴ Diet S. 4.

Geistes wirkt und die ihm ähnlich wird. Ihre Vermittlung bewirkt die Schönheit und den Schmuck der Gestirne und den Glanz der in den Sternen liegenden Formen. Deren himmlische Kraft strahlt dann auf die sublunare Natur aus und gibt die Abbilder des Archetyps an die sinnlich wahrnehmbaren Dinge weiter. Ferner werden die vernünftigen Seelen behandelt, ihr Abstieg von der geistigen zur sichtbaren Welt und der Aufstieg der vernünftigen göttlichen Seele, die den geistigen Tugenden anhafet, auf Grund ihrer *similitudo Dei*; des weiteren ihre Stellung im Vergleich zu den anderen Seelen: der Tier-Seele, der Pflanzen-Seele, der Erd-Seele und der Feuer-Seele. Als Abschluss der Einleitung folgen in den meisten arabischen Fassungen, jedoch nicht bei Dieterici, ca. 140 *Quaestiones*, die sich auf dem Weg zur Gottes-Erkenntnis ergeben können.²⁸⁵ Dieterici titelt an dieser Stelle in der deutschen Übersetzung erneut „Mīmar I“. Es folgen *Quaestiones* aus Plotins Schriften, die ausgehend vom Ursprung und Wesen der Seele über das Eintreten der Seele in den Körper wieder zum Ziel und Ursprung zurückführen sollen.²⁸⁶ Das Folgende basiert auf der plotinischen Frage:

„Wie kommt diese (Seele) also, da das Geistige abgetrennt ist, in den Körper?“

Plot.4.7[2].13: Πῶς οὖν τοῦ νοητοῦ χωριστοῦ ὄντος ἦδε εἰς σῶμα ἔρχεται;

Inhalt der Kf (Diet S. 5–14): Die Seele ist kein Körper, sondern ewig und präexistent und eine rein geistige Substanz. Daher fragt die Seele sich, wie sie von der noetischen in die sinnliche Welt des Werdens und Vergehens hinabstieg. „Wenn der Geist die Sehnsucht nach unten annimmt, so formt sich aus ihm die Seele.“²⁸⁷ Der Geist verwirklicht die Form, die in ihm ist. Bei der Allsehnsucht formt sich die Seele, die den sichtbaren Kosmos ordnet, bei der Einzelsehnsucht die Einzel-Seele. Die Menschenseele hat am Körper drei Seelen-Teile: den pflanzlichen, den tierischen und den vernünftigen, der unsterblich ist und zur Geisteswelt zurückkehrt.²⁸⁸ Die

²⁸⁵ So in den arabischen Handschriften. Die *Quaestiones* und *Theoremata* hat Dieterici als Inhaltsverzeichnis an das Ende seiner Edition gestellt, obwohl sie auch in seiner Hauptvorlage, Sprenger 741, an dieser Stelle als Strukturierung für das folgende Werk aufgelistet sind und er sie bei seiner Kurzzusammenfassung der zehn Kapitel von 1877 im ersten Mīmar erwähnt. Badawi hat sie in seiner Edition im ersten Mīmar belassen. Im Aya Sofya Manuskript erscheinen die *Quaestiones* und *Theoremata* an dieser Stelle wegen ihrer großen Bedeutung für die gesamte „Theologie“ sogar mit goldmarkierter Zählung.

²⁸⁶ Auf den Auf- und Abstieg der Seele als strukturgebendes Element in Mīmar I hat Christina D’Ancona bereits 2001 in ihrem ausführlichen Aufsatz über das erste Kapitel der „Theologie“ hingewiesen.

Zum *Ursprung* und *Ziel* vgl. Einleitung und Schluss der „Theologie“: Der gesuchte Anfang ist das erstrebte Ziel. Der Einleitungsteil der „Theologie“, der von deren Urheber stammt, fehlt natürlicherweise bei Plotin. Im weiteren Verlauf von Traktat I werden Teile von Plotins Schriften 4.7[2] und 4.8[6] behandelt. In 4.8 beschreibt Plotin am Anfang seine eigene Vereinigung mit dem Nous und seinen Abstieg. In 4.7. setzt sich Plotin ausführlich mit der Seele, die unsterblich ist, auseinander und ausführlich mit den Argumenten anderer Philosophie-Schulen, besonders der Stoiker.

²⁸⁷ Diet S. 6.

²⁸⁸ S. Einleitung FG 3 und vgl. Peter Adamson, *Aristotelianism and the Soul in the Arabic Plotinus*, 2001, S. 223: “There is an obvious addition here which specifies what the three parts of this “tripartate” soul would be. Not only

eigene Rückkehr der menschlichen Seele nach ihrer Loslösung vom Körper zur geistigen Welt und ihre Schau des Lichtes wird im *Kalām-Lahu*-Kapitel beschrieben. Die Seele kann auf den Kosmos bezogen auch als Welt-Seele aufgefasst werden („Ein Wort von IHM, das gleichsam ein Wink auf die All-Seele ist.“).²⁸⁹ Warum sandte der Schöpfer die Seelen in die schöne und kunstvoll geschaffene sichtbare Welt? Damit die Welt Leben und Geist hat. Die Seele formt durch ihre Geisteskraft die Materie, die wegen ihres Urschöpfers schön ist. Dieser ist das Gute an sich, von ihm kann nur Gutes kommen. Er ist der Grund für die den Menschen verborgenen, körperlosen, ohne Zeit geschaffenen Wesenheiten und für die sichtbaren mit Körpern zusammengesetzten Dinge.

Kommentar zu Mīmar I: Die *Ursache* und das *Ziel* geben den Rahmen für das Werk. Die platonische und aristotelische Lehre werden zu einer Sicht und Wahrheit, so gut es geht, vereint. Entscheidend für diesen Prozess ist die kurze Themenangabe in der Einleitung der Kf und Lf und deren ausführliche Behandlung am Anfang von Mīmar IV der lateinischen und judäo-arabischen Lf in der von mir sogenannten Harmonisierungs-Passage, die jedoch in der Kf fehlt. In der Einleitung der Kf steht in der integrierten Inhaltsangabe:

- a) „Diese That geschieht von Gott zwar ohne eine Bewegung, jedoch geht die Bewegung aller Dinge von ihm aus und findet sie seinetwegen statt. Es bewegen sich die Dinge durch eine Art von Sehnsucht und Schwungkraft ihm zu.“²⁹⁰
- b) Es folgt als Thema die geistige Welt und ihre Schönheit, das auf Traktat IV verweist.

Die Themenangabe a) in der integrierten Inhaltsangabe der Kf und Lf, die nur in der Harmonisierungs-Passage der Lf ausgeführt wird, ist ein Beleg dafür, dass die Lf die ursprüngliche ist. So lautet ein Lehrsatz aus Nic IV.1: „(Das Gute) ist auch das Prinzip, durch das alles existiert

does Plotinus not say what the three parts are but if he had, he would presumably not have given the list found in ThA [...] The Adaptor’s division seems rather to be drawn from Aristotle. At the outset of the Arabic *De Anima* paraphrase, for example, we find a similar division of soul into “the growth soul, the sensitive soul, and the rational soul” (185.2–3). This technical division of soul is yet another Aristotelian aspect of the Adaptor’s doctrine.” Diese Lehre ist jedoch Plotins explizite Lehre in Plot.4.7.8⁵, wo er erklärt, in welchem Sinn die Seele als Entelechie mit ihren am Körper wirkenden Seelenteilen zu verstehen ist, sie selbst ist unteilbar und präexistent. Die wirkenden Seelenteile sind der geistige-vernünftige und der sinnlich wahrnehmbare Seelenteil. Der sinnlich wahrnehmbare Seelenteil bezieht sich auf den begehrenden und den pflanzlichen oder vegetativen Seelenteil: *λογιζομένη ψυχή, ἡ αἰσθητική· τὸ ἐπιθυμοῦν, τὸ φντικόν*. Diese plotinische Lehre findet sich auch in Mīmar II und an anderen Stellen.²⁸⁹ Diet S. 8. Siehe zur „Kalām Lahu“-Stelle Cristina D’Ancona 2001, S. 92–93, mit Verweis auf Zimmermann 1986, S. 143–49, 217–21, der auf Plot.5.8[31].1.1–4 und Diet S. 44 verweist und die Stellen jeweils auf Platon bezieht. Al-Fārābī 1890, S. 31, bezieht die Stelle aus Plot.4.8.1 auf Aristoteles, Plot.4.8.1 jedoch auf Plotin selbst.²⁹⁰ Diet S. 4. Mit „Schwungkraft“ wird das arabische Wort *nuzū* ‘übersetzt, das auch *Verlangen* und *Streben* heißen kann. Nic I 1 lautet: „Und dass das Werk, ohne dass er sich bewegt, entstehen muss, und dass die Bewegung aller Dinge von ihm kommt und zu ihm geht, da ja alle Dinge durch wesenhaftes und natürliches *Verlangen* von ihm bewegt werden, in ihm und zu ihm.“ [A.G.]

und fortdauert zu sein, das Erstrebenswerte, zu dem alle Dinge sich natürlicherweise strebend hinbewegen auf Grund der eigentümlichen Natur, die eine nachgeahmte Form ist [...] und dies (*bonum*) ist ganz und gar unbeweglich.“ [A.G.] Diese Harmonisierungs-Passage wurde irgendwann in der arabischen Kf ausgelassen. Die Bedeutung dieser Passage für die Prioritätsfrage der Lf ist bisher noch nicht in der Forschung erkannt worden.

Anmerkung zu Mīmar 1: Mit dem Begriff „Seele“ im *Kalām-Lahu*-Kapitel kann einerseits die „Seele des weisen Mannes“ (Plotin selbst in seiner Schrift Plot.4.8.1, die hier zitiert wird; Platon in der lateinischen Fassung; Aristoteles bei al-Fārābī oder der in Erscheinung tretende verborgende *Mahdī*) gemeint sein, andererseits kann sie auch als All-Seele bzw. Welt-Seele verstanden werden, wie in der Kf erwähnt wird.²⁹¹ Die Seele ist der *Logos* (Weltenplan, Wort) des Geistes, der seinerseits der Logos Gottes ist. Als Welt-Seele und Einzel-Seele ist sie Mittler zwischen dem Geistigen und Sinnlichen und ein Garant für die Weltordnung. Plotins langjähriger Schüler Amelius setzte den hervorgetretenen Logos mit der All-Seele gleich. In seinem Kommentar zum Johannesprolog wurde das Wort Gottes, der fleischgewordene Christus, mit der All-Seele verglichen.²⁹² Die „Seele“ kann sich aber auch auf Plotin beziehen, der in dieser Passage ursprünglich spricht (Plot.4.8[6.1]). Die Einzel-Seele unterscheidet sich ihrem Wesen nach nicht von der Welt-Seele, genau wie an dieser Stelle und bei Plot.4.3[27].²⁹³ Im *Kalām-Lahu*-Kapitel scheinen Gott, Geist und Welt-Seele als Schöpfer bzw. Demiurg eine Einheit zu bilden. Die menschliche Einzel-Seele kann nach Meinung des Autors der „Theologie“ (und nach Plotins Meinung) sogar in einen Tierkörper wandern und diesen beseelen. Diese Lehre wird von den meisten Platonikern aber nicht geteilt und auch nicht erwähnt.

In der lateinischen Fassung fehlt in Liber I die Einleitung mit dem *incipit*. Eine Analyse mit dem Thema, dem Ziel und dem Zweck der „Theologie“ hat Nicolaus jedoch getrennt in seinem sogenannten Proömium vorangestellt. Ferner sind 135 relevante *Quaestiones* und *Theoremata* der „Theologie“ in einem vorangestellten Inhaltsverzeichnis aufgelistet. Nicolaus hat den

²⁹¹ Vielleicht liegt die unterschiedliche Identifikation auch an einem Übersetzungs- bzw. Lesefehler von „Platon“ statt „Plotin“. Vgl. zu den verschiedenen Interpretationen der „ich“-Person im *Kalām-Lahu*-Kapitel bzw. in der Ekstasis-Passage: Marco di Branco 2014, Appendix II, S. 215–217; Andrei Borisov habe die Identifikation mit Platon als Beleg genommen, dass die Lf die ältere sei, S. 216; Geoffrey Lewis führe die Identifikation mit Platon auf den Übersetzer der lateinischen Lf zurück; nach Ansicht von Garth Fowdon habe Suhrawardī Aristoteles durch Platon ersetzt, da Aristoteles seiner Ansicht nach dies nicht gesagt haben konnte [Fowden, Garth: *Pseudo-Aristotelian Politics and Theology in Universal Islam*, in *Ancient Greece and Ancient Iran. Cross-Cultural Encounters*, 1st International Conference Athens, 11–13 November 2006, eds. S.M.R. Darbandi / A. Zournatzi, National Hellenic Research Foundation, Athens 2008, S. 65–81]. Vgl. Cristina D’Ancona 2004, S. 174–75: In der lateinischen Lf werde nicht nur Plotin, sondern auch eine Heraklit-Sentenz Platon zugeordnet; sie verweist auf Zimmermann 1986, S. 143–49 und 217–221.

²⁹² Vollenweider 2009, S. 377–397.

²⁹³ Vgl. Luc Brisson 1987, S. 840–844, zitiert auf der Webseite „Amelios Gentilianos“. S. Plot.4.3.[27]1–8.

einzelnen *Libri* und Kapiteln eine klare Gliederung mit eigenen Überschriften gegeben. Die erste Überschrift von Liber I leitet zu den Themen hin:

Liber Primus, quae theoremata tractanda, secundum quos Autores & quo stilo.

„Das erste Buch, welche Theoremata behandelt werden müssen gemäß welchen Autoritäten und welcher Methode.“²⁹⁴

Das erste Kapitel beginnt mit der Stelle, an der *der Philosoph* sagt, dass *Ursache und Ziel übereinstimmen*:²⁹⁵

*Principale quaesitum, ait Philosophus, est finis intentus, qui postremo invenitur.*²⁹⁶

„Das gesuchte Prinzip, sagt der Philosoph, ist das erstrebte Ziel, das zuletzt gefunden wird.“

Der Rahmen der arabischen Kf und der lateinischen Lf stimmen überein. Im Einzelnen hat Petrus Nicolaus die Beweisführung durch Termini wie *asserere* (Nic.XI.1) aristotelisiert.

Mīmar II²⁹⁷ Keine Erinnerung (*memoria* / *dīkr* / *mnēmē*) in der geistigen Welt

„Was also wird die (vernünftige) Seele erzählen und wovon Erinnerung haben, wenn sie im noetischen Bereich ist und in den Zustand jener (geistigen) Wesenheit gelangt ist?“

Plot.4.4[28].1.1: *Τί οὖν ἐρεῖ καὶ τίνων τὴν μνήμην ἔξει ψυχὴ ἐν τῷ νοητῷ καὶ ἐπὶ τῆς οὐσίας ἐκείνης;*

²⁹⁴ Liber III gibt am Anfang einen Hinweis auf den Modus und Stilus: *per signa ostendentia veritatem Philosopho. Sollicitantia autem alios ad inquisitionem, speculationemque utilem facientia, nunc explicabimus essentiam animae secundum stilum priorem*. Das heißt also: Zeichen zeigen dem Philosophen die Wahrheit, treiben andere aber zur Untersuchung und nützlichen Betrachtung an. Nun wird in Liber III bei der Interpretation des Wesens der Seele gemäß der früheren Methode erst die Gegenposition dargelegt und widerlegt.

²⁹⁵ Arabisch: Diet S. 1.3u.: *قال الحكيم اول البيغية آخر الترك واول الترك آخر البيغية*; Diet 1883 S.1–2: „Es sagt der Weise: Der Anfang des Studiums ist das Ende der Erfassung, und der Anfang der Erfassung das Ende des Studiums.“ „Es sagt der Weise: Der Ursprung des Suchens ist das Ende der geistigen Erfassung und der Anfang der geistigen Erfassung das Ende der Suche.“ (A.G.). Das Begehren bei der Schau bleibt auch nach dem Erreichen des Ziels erhalten. Vgl. Bethany Somma 2021, am Beginn ihres Buches: „al Ḥakīm said: „The first desired is last attained, and the first attained is last desired.“

²⁹⁶ Das entspricht Diet S. 1.3u. „Der Philosoph sagt“ ist im AS-Ms durch goldene Tinte hervorgehoben.

²⁹⁷ Vgl. den Forschungsstand in der Einleitung zum Problem, ob die „Theologie des Aristoteles“ auf der Enneaden-Fassung des Porphyrius beruht oder nicht.

Das judäo-arabische Fragment 1198 unten mittig auf der rechten Seite hat die Seitenzahl „117“ (Fortsetzung erfolgt links auf der Seite „4“) und enthält als ältester Textzeuge keine Ergänzung einer „ersten Frage der zweiten Schrift“, die darauf hinweisen könnte, dass Porphyrius die Schrift „Über die Seele“ in Plot.4.4 und 4.3 bereits aufgeteilt hatte. Dies hätte man als eine Enneaden-Fassung auslegen können. Zitat aus Fragment 1198:

[...] אלמימר אלתאני מן כתאב תאלוגיא ודו אלכלאם פי ארבוניה / אן סאל סאל פקאל אן אלנפס אדא רגעת אלי אלעאלם אלעקלי [...] (المئمر الثاني من كتاب ثالوجيا وهو الكلام في الربوبية ان سأل سائل فقال ان النفس اذا رجعت الى العالم العقلي [...])

Meine Interpretation wird durch diese judäo-arabische Überlieferung gestützt: „Zweiter Traktat aus dem Buch „Uṭlūḡyā“. Es ist der Kalām über die Gottheit. Wenn der Fragende fragt und sagt, dass die Seele, wenn sie zurückgekehrt ist zur geistigen Welt [...]“ (A.G.) Hier wird kein Hinweis auf Porphyrius‘ Aufteilung dieser Schrift in die zwei Schriften Plot.4.4 und 4.3 gegeben.

Inhalt der Kf (Diet S. 15–32): Die Seele braucht in der geistigen Welt weder Erinnerung an die sinnliche und vergängliche Welt noch Denken und Überlegung, da sie dort alles auf einmal als ein Ganzes sieht wie bei einem aus Teilen zusammengesetzten Gesicht. Sie besitzt dort das unveränderliche zeitlose Wissen. Der Geist ist daher nicht beweglich, ebenso die vernünftige Seele, wenn sie als Abbild auf Grund ihrer Ähnlichkeit mit ihm vereint ist und klarer ist, ohne ihre Wesenheit, ihre Bewegung, zu verlieren. Der Geist braucht keine Erkenntnis der unter ihm stehenden Dinge, da er deren Ursache ist und deren Ur-Formen *in* ihm sind. Er sieht sich selbst. Das ist die höchste Erkenntnis.²⁹⁸ Ebenso braucht die Seele nicht die Erkenntnis der von ihr verursachten Dinge. Dieses Nicht-Wissen ist ein höheres Wissen. Sie sehnt sich nach der Erkenntnis, was der Schöpfer ist, die sie nicht erlangen kann. Auch dieses Nicht-Wissen ist ein höheres Wissen.²⁹⁹ Die Seele hat erst eine Erinnerung, wenn sie sich nach der sinnlichen Welt sehnt und eine Vorstellung, d.h. Erinnerung, hat.

Lässt die Seele sich teilen in einen vegetativen, begehrenden und vernünftigen Teil oder lässt sie sich nicht teilen? Sie teilt sich nicht ihrem Wesen nach, sondern nur akzidentell *am* Körper und erhält von daher die unterschiedlichen Namen. Ihrem Wesen nach ist die Seele und ihre *eine* Kraft ein Ganzes und damit ungeteilt.³⁰⁰ Die vernünftige Seele gibt der Materie die Form. Sie hat eine Kraft, die im Körper wirkt und sich dort je nach dessen Aufnahme-Fähigkeit teilt. Die Seele formt die (Ur)Materie und lässt sie deutlich hervortreten, d.h. sie macht sie körperhaft.³⁰¹

Anmerkung: Die ungeteilte Seele ist wie zuvor die Unsterblichkeit und Präexistenz der Seele eine Voraussetzung für die Rückkehr der Seele und das Erfassen Gottes. Das Thema der ihrem Wesen nach ungeteilten Seele und das der akzidentellen Seelenteile am Körper hängen eng zusammen. Hinzu kommt die Frage, woran sich die Seele wo erinnert. Gerade in *Mīmar II* wird

²⁹⁸ Vgl. Porphyrius, der laut der *vita Plotini* zunächst die Ansicht vertrat, dass die Formen außerhalb des *Nous* sind.

²⁹⁹ S. D’Ancona 1997, S. 423: “in order to provide us with a grasping of the true nature of God ignorance surpasses knowledge”; Peter Adamson 2002, S. 89: „The intellect is ignorant of the things that are under it, as we have said before, because it does not need knowledge (*maʿrifa*) of them, because they are in it, and it is their cause. The ignorance of the intellect is not a privation of knowledge, but rather it is the ultimate knowledge.” Michael Chase 2021, S. 165, schreibt: „*docta ignorantia* holds that in order to grasp the nature of the first principle, one needs to make use not of discursive or even intuitive thought, but of a higher form of knowledge that can be likened to ignorance.” Vgl. zur Behandlung der ersten Hauptfrage in „ein arabisches Bruchstück aus Porphyrius (?), *Peri Psykhes*, und die Frage des Verfassers der „*Theologie des Aristoteles*“ bei W. Kutsch 1954, S. 267–271. Diese Frage ist Gegenstand von „*Peri Psykhes*“ des Porphyrius. Vgl. Gerhard Endress 2007, S. 328: zur Existenz und Natur eines *a priori*-Wissens mit Verweis auf *al-Kindī* und Platons *Menon*.

³⁰⁰ Vgl. Peter Adamson, *Aristotelianism and the Soul in the Arabic Plotinus*, 2001, S.223; auf seine Interpretation wurde bereits in der Einleitung und in Kapitel 2 zu *Mīmar I* in dieser Arbeit eingegangen.

³⁰¹ Diet 31.19. Gleiche Deutung Plot.4.3[27].20.38–39.

thematisch ausführlich im Sinne Plotins dokumentiert, dass die Fragen in Plot.4.4 und 4.3 eng miteinander verbunden sind und zusammengehören, d.h. nicht durch eine Teilung der Schrift getrennt sind.³⁰² Der Verfasser der „Theologie“ hat hier genauso wie bei den anderen verwendeten Schriften nur die ursprüngliche Reihenfolge der Passagen geändert. Das Thema der ungeteilten Seele und der *einen* Seelenkraft bereitet die Hauptfrage in Mīmar III vor.

Mīmar III Von welcher natürlichen Beschaffenheit / Substanz / von welchem Wesen ist die Seele?³⁰³

„Weil sie (die Seele) aber von anderer Natur ist, muss man untersuchen, welche das ist.“

Plot.4.7[2].8⁴: ἐπεὶ δὲ ἄλλης φύσεως, δεῖ ζητεῖν τίς αὐτή.

Inhalt der Kf (Diet S. 33–44): Zunächst wird die Lehre der Pythagoreer richtiggestellt bzw. angepasst und die Entelechie-Lehre von Aristoteles korrigiert: Die Seele ist nicht die Harmonie des Körpers, sondern sie *bewirkt* sie. Sie ist nicht Entelechie (Endziel / Vollkommenheit), sondern sie *bewirkt* die Vollendung. Der Schöpfer schafft in seiner Reinheit nur den Geist *ohne Vermittlung*, sonst wäre er nicht vollkommen, alles andere durch einen *Mittler*. So entsteht die Seele durch die Vermittlung des Geistes. Daher wirken dann Geist und Seele. Die vernünftige unsterbliche Seele ist demnach (anders als bei den *Materialisten*) von *geistiger* körperloser Substanz und *bewirkt* die Entelechie, sie *ist* sie nicht.³⁰⁴

Anmerkung:

Der Kontext, in dem Plotin seine hier eingearbeitete Schrift *Über die Seele, die nicht sterblich ist* schrieb, ist für die Interpretation der „Theologie“ aufschlussreich. Plotin setzt sich in den vorausgegangenen Kapiteln seiner Schrift sehr kritisch mit den Stoikern auseinander, da diese in Rom seine Hauptkonkurrenten waren. Auch in der „Theologie“ wird an der entsprechenden Stelle (Kf IX, Lf XII) die Auffassung kritisiert, dass die Seele körperliche Substanz habe. Plotin stellt anschließend in seiner Schrift die Lehre der Pythagoreer dar, die die Harmonie auf die Musik bezogen hätten, und korrigiert den „Athener“ (Aristoteles), um dann die Seele als „von

³⁰² S. Einleitung „Enneaden-Argument“; vgl. Adamson 2001, S. 224, der für die Erklärung der zwei Seelen-Arten keinen Bezug zum Griechischen sieht. Zu beachten sind meiner Ansicht nach die Übersetzungsmöglichkeiten vom griechischen *thymos* in der Bedeutung von „Verlangen“, „Lebenskraft“, „Mut“ und „Zorn“ sowohl im arabischen als auch englischen Text und dass der griechische Text unter Einfluss aristotelischen Gedankengutes verfasst und übersetzt wurde, wie z.B. auch beim Begriff „akzidentell“ erkennbar ist. Meines Erachtens interpretiert die Erläuterung des Verfassers genau die Passage von Plot.4.3.19.19 und 27ff., in der es um die beiden Arten der Seele geht, d.h. der ungeteilten (unsterblichen) und der geteilten. Plotin nimmt Bezug auf Pl.Ti.35a.

³⁰³ Vgl. hierzu Salomon Munk 1859, S. 252.

³⁰⁴ Vgl. Peter Adamson 2001, S. 211–232, besonders S. 213–218.

geistiger Natur“ zu bezeichnen. Es wird zwischen geistiger und sinnlicher Art der Beschaffenheit unterschieden. Die Seele ist von geistiger Beschaffenheit.³⁰⁵ Dies ist die Voraussetzung für die Betrachtung der geistigen Welt in Mīmar IV. In der arabischen Kf ist terminologisch von der *Washeit* (*māhīya*) der Wesenheit (*ḡauhar*) der Seele die Rede, in der lateinischen nur von *essentia*, die je nach Kontext auch mit *substantia* gleichgesetzt werden kann. Für beide Begriffe wird im Griechischen *ousia* und im Arabischen *ḡauhar* verwendet. Diese Bezeichnungen gibt es sowohl für den geistigen (Platon) als auch den sinnlichen (Aristoteles) Bereich. Dem Verfasser der „Theologie“ und Plotin zufolge sind die geistigen Substanzen die Ersts substanzen, in Aristoteles‘ Lehre sind es die sinnlichen Einzeldinge. Auch der Seelenbegriff von Aristoteles wird entsprechend verändert: Die Seele ist nicht die Entelechie des Körpers, sondern sie bewirkt sie.³⁰⁶ Die Seele ist bei Plotin und in der „Theologie“ von geistiger Substanz, die anderes bewegt, sie ist das *Leben*, sie ist das *Selbst*.³⁰⁷

Mīmar IV Der Weg zur Erkenntnis der Wahrheit

„Wie könnte jemand die *Schönheit* des *Nous* und die von dessen *Kosmos* schauen?“

Plot.5.8[31].1: πῶς ἄν τις τὸ κάλλος τοῦ νοῦ καὶ τοῦ κόσμου ἐκείνου θεάσαιο;

Mīmar IV betrifft die Frage, wie man die Schönheit der geistigen Welt betrachten kann, um auf diese Weise die Wahrheit zu erkennen. An dieser Stelle muss die von mir sogenannte Harmonisierungs-Passage, die Aristoteles mit Platon und Plotin verbindet, erwähnt werden. Die Passage ist nur im Lateinischen und Judäo-Arabischen erhalten, jedoch nicht in der arabischen Kf. Bisher sind die Passage und ihre Bedeutung noch nicht thematisiert worden.³⁰⁸ Sie ist wesentlich für das Gesamtverständnis der „Theologie“ und für die Klärung, dass die Lf die originale ist. Das Thema wird ausführlich im Zusammenhang mit der Lf in Kapitel 4.2 und 4.3 dieser Arbeit behandelt. In ihr wird u.a. dargestellt, dass sich alles natürlicherweise zu Gott, dem Guten an sich, bewegt. Wie lässt sich dies beweisen? Durch die innere Betrachtung der Schönheit.

Inhalt der Kf (Diet S. 45–54): Wenn jemand seinen Leib abgestreift hat, kann sein Selbst, seine Seele, in seinem Geist zu seinem Wesen und zur noetischen Welt zurückkehren und deren Schön-

³⁰⁵ Bei Plotin steht „Physis“ für „Beschaffenheit“.

³⁰⁶ Diese Auffassung vertrat auch der Erzbischof Nemesius von Emesa im 4ten Jh. in seinem Werk *Über die Natur des Menschen* in Opposition zu Aristoteles, ebenso die Präexistenz und Einheit der Seele. S. zum Entelechie-Begriff Albertus Magnus, *De homine / Über den Menschen*, S. 46–77 (Anzulewicz / Söder 2004).

³⁰⁷ Vgl. Peter Adamson 2004b, S. 59–75.

³⁰⁸ Siehe Einleitung und Kapitel 2 zu Mīmar 1 in dieser Arbeit.

heit und Glanz betrachten. „Auch erkennt er den Werth und die Macht dessen, was über dem Geist steht, das ist das Licht des Lichts, Schönheit aller Schönheit und Glanz alles Glanzes.“³⁰⁹ Es wird nun der Weg beschrieben, wie man zur geistigen Welt und damit zur Erkenntnis Gottes aufsteigen kann.³¹⁰

Als Gleichnis für die sinnliche und geistige Welt dienen zwei Steine, wobei der eine schön geformt, der andere formlos ist. An ihnen wird die Schönheit an der Form erkannt. Die Form gibt die Schönheit. Daher wird als nächstes in der sinnlich wahrnehmbaren Welt die Schönheit in der Kunst am Werk des Handwerkers betrachtet. Die Schönheit der hiesigen Welt ist ein Abbild der geistigen Welt. Ein Baumeister wie Phidawus (Phidias) kann mit der al-muštārī- (Zeus- / Jupiter-) Statue sogar noch Schöneres schaffen, als es der hiesigen Welt entspricht. Denn weil die Seele unsterblich ist, ist bereits die Idee der Schönheit im Geist des wahren Künstlers vorhanden. Anhand der Schönheit in der Kunst wird sichtbar, dass die Form (Idee / der Logos) des Kunstwerks im Geist des Künstlers ist, analog zum Schöpfer der Welt. Die nächste Erkenntnisstufe ist die Erkenntnis der Schönheit bzw. ihr Logos in der Natur, d.h. im Kosmos. Noch schöner jedoch ist der Logos der Schönheit in der All-Seele. Am deutlichsten kommt für den Betrachter der Schönheit die Idee der Schönheit in einer strebsamen Philosophen-Seele zum Vorschein, wenn sie vom Ersten Licht illuminiert wird. Die sichtbare Welt ist ein Abbild der geistigen Welt, weil alles von einem einzigen Schöpfer abstammt. In der geistigen Welt ist alles durch das geistige Auge sichtbar. Die Geistwesen erkennen sich im Wesen des anderen. Dort ist alles lichtartig.

Anmerkung: Der herausragende Demiurg und Künstler hat die Idee der Kunst bzw. die Form im Geist. Er ahmt nicht nach, sondern erkennt, welche Form in der Natur ist, und schafft dadurch sogar noch Schöneres. Die Kunst wird sogar mit der *ars aeterna* verglichen. Genau diese Wertschätzung der Kunst vertrat auch Plotins Schüler Amelius, der von dem berühmten Maler Carterius ein Bildnis von Plotin anfertigen ließ, das dessen Wesen auf hervorragende Weise darstellte (Porph.Plot.§4).

³⁰⁹ Diet S. 45. Vgl. hierzu in Mīmar I den Anfang von Plot.4.8.1.

³¹⁰ Vgl. Einleitung und Kapitel 4.1, wo die 31ste Schrift, Plot.5.8, als Thema dieser Arbeit ausführlich behandelt wird.

Mīmar V Der *Schöpfer* gab dem hiesigen Menschen Sinnesorgane als Hilfsinstrumente

„Als der Gott oder irgendein Gott die Seelen ins Werden schickte, da setzte er in das Gesicht lichttragende Augen und gab vorausschauend die anderen Organe für eine jede Wahrnehmung, damit sie sich so erhalten könne, wenn sie vorausschaut und voraushört und im Ertasten vor dem einen flieht, das andere aber verfolgt. Woher also hat er dies vorausgesehen?“

Plot.6.7[38].1: *Εἰς γένεσιν πέμπων ὁ θεὸς ἢ θεὸς τις τὰς ψυχὰς φωσφόρα περὶ τὸ πρόσωπον ἔθηκεν ὄμματα καὶ τὰ ἄλλα ὄργανα ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκάσταις ἔδωκε προορώμενος ὡς οὕτως ἂν σωζοίτο, εἰ προορωτο καὶ προακούοι καὶ ἀψαμένη τὸ μὲν φεύγει, τὸ δὲ διώκοι. Πόθεν δὴ προῖδὼν ταῦτα;*

Inhalt der Kf (Diet S. 55–64): Als der *Schöpfer* die Seelen hinabschickte, um sie mit der Welt des Werdens und Vergehens zu verbinden, stattete er sie mit Organen (als Werkzeug) aus, um sie vor Schaden zu schützen. Dies lag vorher in seinem Geist, da dieser der vollkommene und vollendete Urgrund ist. Anfangsursache und Vollendung fallen zusammen. „*Was es ist*“ führt zum Zweck, „*Warum es ist*“ zur Vollendung.³¹¹ Beim vollkommenen Menschen in der noetischen Welt fällt dies zusammen, nicht jedoch beim irdischen, dem Abbild des noetischen Menschen.

Mīmar VI *Astrologie* und *Astronomie*, die Sterne als Mittler zwischen Schöpfer und Geschaffenem; Magie und Theurgie

„Wenn wir also weder körperlichen Ursachen noch Entschlüssen zuschreiben können, was von außerhalb sowohl auf uns als auch die anderen Lebewesen und auf das, was überhaupt auf der Erde ist, vom Himmel kommt, welche wohlbegründete Ursache dürfte noch übrig sein?“

Plot.4.4[28].32: *Εἰ οὖν μήτε σωματικαῖς αἰτίαις ἀναθήσομεν μήτε προαιρέσεσιν, ὅσα ἔξωθεν εἰς ἡμᾶς τε καὶ τὰ ἄλλα ζῶα καὶ ὅλως <τὰ> ἐπὶ γῆς ἀφικνεῖται ἐξ οὐρανοῦ, τίς ἂν εἴη λοιπὴ καὶ εὐλογος αἰτία;*

³¹¹ Diet S. 64.

Inhalt der Kf (Diet S. 65–76): In der Kf wird eine ähnliche Einleitungsfrage folgendermaßen beantwortet: „Wir antworten: Die Sterne sind wie eine Zurüstung³¹², die vermittelnd zwischen dem Schaffer und dem Geschaffenen steht.“³¹³

فتقول ان الكواكب هي كالأداة الموضوعة المتوسطة بين الصانع والصنعة³¹⁴

Daher können sie auch nicht Ursache von Schlechtem (Pl. *šurūr* شرور; Sg. *šarr* شر) sein.³¹⁵ Sie wirken auf die Welt, wie es ihrer ewigen Anordnung entspricht, sind daher auch nicht von trügerischen Magiern und Zauberern beeinflussbar. Der weise Magier jedoch gebraucht mit Liebe natürliche Magie und Theurgie und gleicht dem Weisen. Die sich wiederholenden kreisenden Planetenbahnen mit konstantem Ende und Anfang sind ein Garant für die Ordnung der hiesigen Welt. Die geringfügige Zu- und Abnahme der Himmelskörper ist verborgen. Auf Erden nimmt der rechtschaffene und geistig wahrnehmende Mensch die künstliche trügerische Magie (Pl. *ruqan* رقى)³¹⁶ nicht an, sondern erstrebt die wahre ewige Schönheit.

Anmerkung: In *Mīmar VI* wird zwar die zu beobachtende Zu- und Abnahme der Himmelskörper erwähnt, jedoch nicht weiter ausgeführt. Ihre Ursache, die von einem vollkommenen Kreis abweichende elliptische Bewegung, hätte den Planeten eine Eigenständigkeit zugesprochen, die jahrhundertlang durch das ptolemäische geozentrische Weltbild abgelehnt wurde.³¹⁷ Im Neuplatonismus dient die Himmelswelt als Vermittler für die Ausstrahlung des *summum bonum* auf die irdische Welt und umgekehrt für den Aufstieg aus der irdischen Welt zurück in die geistige Welt. Daher kann von den Sternen kein Übel kommen.³¹⁸ Eine Zu- und Abnahme der Planetenbahn hätte als Mangel gedeutet werden können oder zumindest nicht als eine vollendete Kreisbewegung. Der rechtschaffene nach der Wahrheit strebende Mensch, der jeder Verzauberungs-Magie widersteht, erinnert an Plotins Begegnung mit einem Magier und seinem *Agathodaimon* in der *Vita Plotini*. Diese Ehrenbezeichnung „der einen guten Daimon als Führer hat“ erhielt er nach seiner Begegnung mit einem ägyptischen Magier, der ihn nicht mit Magie beeinflussen konnte.

³¹² Bei Plotin steht *ὄργανον* (*Organ, Instrument*); im Arabischen: أداة („Zurüstung“ bei Dieterici, lexikalisch: *Werkzeug, Instrument*).

³¹³ Diet S. 65.

³¹⁴ Diet S. 64.5.

³¹⁵ Diet S. 65: هل السياراة علل الشرور. Vgl. Nic VI: *Stellae non sunt causa malorum [...] quia non operantur per voluntatem*. „Die Sterne sind nicht die Ursache für die schlechten Dinge [...], weil sie nicht durch ihren Willen tätig sind.“

³¹⁶ Vgl. im Arabischen رقى (*ruqīy*) mit der Bedeutung „Aufstieg“, „Fortschritt“.

³¹⁷ Vgl. Kopernikus' heliozentrisches Weltbild im 16ten Jh. und die elliptische Planetenbahn, deren Anerkennung sich erst am Anfang des 17ten Jh.s durch Johannes Kepler durchsetzt.

³¹⁸ Nach Klíbanksky / Panofsky / Saxl 1990, S. 235.

Mīmar VII Warum die unsterbliche Seele sich von der All-Seele trennt und in die sinnliche Welt hinabsteigt

„So fürwahr jedoch gelangt sie (die Seele), obwohl sie göttlich ist und von den Orten stammt, die oben sind, ins Innere des Körpers und kommt hierher als der im Rang nachstehende Gott durch unabhängige Entscheidung und durch die Ursache ihrer Kraft, und zwar um das Nachfolgende zu ordnen.“

Plot.4.8[6].5: *Οὕτω τοι καίπερ οὐσα θεῖον καὶ ἐκ τῶν τόπων τῶν ἄνω ἐντὸς γίνεται τοῦ σώματος καὶ θεὸς οὐσα ὁ ὕστερος ῥοπή ἀντεξουσίῳ καὶ αἰτία δυνάμεως καὶ τοῦ μετ’ αὐτὴν κοσμήσει ὡδὶ ἔρχεται.*

Inhalt der Kf (Diet S. 77–86): Die Seele gewinnt die Erkenntnis von der Schönheit der Schöpfung und verbindet beide Welten. Ihr Hervortreten ist eine Offenbarung. „Wäre aber diese eine Wesenheit (Gott) in ihrem Wesen stehen geblieben und hätte sie ihre Kraft, ihr Thun und ihr Licht in sich zurückgehalten, so würde keines von den Dingen, weder eine von den bleibenden noch eine von den sich wandelnden, vergänglichen Wesenheiten, wirklich vorhanden sein. Auch wäre nimmer die Vielheit der in dem Einen zur Erscheinung gelangten Dinge so, wie sie jetzt ist. Nimmer würden dann die Ursachen das Verursachte hervorrufen, und dasselbe den Weg des Seins und der Wesenheiten wandeln lassen.“³¹⁹

Anmerkung: In Mīmar I wurde bereits in dem kurzen Überblick genannt, dass die Seele Geist und Leben in die sinnliche Welt bringt. Etwas von ihr bleibt jedoch auch beim Hervortreten immer in der geistigen Welt zurück, da sie unsterblich und präexistent (Mīmar I) ist.

Mīmar VIII Die Stellung des Feuers³²⁰ und der anderen Elemente (اسطقسات) in der Schöpfung

„Wenn nun aber auch das Feuer ein gewisser Logos (Plan) in der Hyle ist und die anderen so beschaffenen (Elemente) und das Feuer nicht von selbst entsteht – woher also?“

Plot.6.7[38].11.36: *εἰ δὲ καὶ τὸ πῦρ λόγος τις ἐν ὕλῃ ἐστὶ καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα καὶ οὐκ ἐκ τοῦ αὐτομάτου πῦρ – πόθεν γάρ;*

Inhalt der Kf (Diet S. 87–95): Das Feuer in der geistigen Welt ist (wahres) Leben. Es gibt dort keine Verschiedenheit (*ihtilāf* اختلاف) und keinen Gegensatz (*taḍād* تضاد), sondern nur Liebe

³¹⁹ Diet S. 78.

³²⁰ Vgl. Amelius und seine Schrift gegen die Zoroastrier (Porph.Plot.) in Kap. 3 dieser Arbeit.

(*hubba* حَبَّة). Alles Geistige ist dort Leben und stammt von einer einzigen Ursache. Das Feuer ist geschaffen.³²¹ Die All-Seele gibt dem hiesigen Feuer Leben.

Anmerkung: In diesem Kapitel beginnt die unterschiedliche Zählung der Lf und Kf. Traktat VIII der Kf enthält die Traktate VIII, IX, X und XI der Lf (ca. 35 Seiten).

Mīmar IX Kraft / Vermögen (*dynamis* / *potentia* / *quwwa*) und Tat (*energeia* / *actus* / *fi'l*)

„Was weiter? Führt nun diese Kraft, gemäß der die Erinnerung ist, auch jene (die Ideen) zur Wirksamkeit / Tat?“

Plot.4.4[28].5.1: *Τί οὖν; κάκεινα νῦν αὐτῆ ἢ δύναμις καθ' ἣν τὸ μνημονεύειν, εἰς ἐνέργειαν ἄγει;*

Inhalt der Kf (Diet S. 96–105): In der sinnlich wahrnehmbaren Welt ist die Tat vorzüglicher als die Kraft, um die verborgenen zusammengesetzten Dinge zu erkennen, in der geistigen Welt genügt die bloße Kraft, da sie nicht die Tat braucht, um die einfachen Wesenheiten zu erkennen. *Erinnerung* (*dīkr* دِكْر) der Seele gibt es in der sinnlichen Welt in der Zeit, jedoch gibt es keinen Bedarf an Erinnerung in der geistigen Welt bei den ewigen Seelen der Sterne und des Tierkreises³²².

Anmerkung: Die Verschiebung der Seins-Ebenen zwischen sichtbarer und geistiger Welt, d.h. dem *Sein* in dieser Welt (bei Aristoteles) und dem *Sein* in der geistigen Welt (bei Platon), gelingt durch die Doppelbedeutung von *dynamis*³²³ / *potentia* / *quwwa* als *Kraft* / *Macht* und *Vermögen* / *Fähigkeit*. Der Verfasser der „Theologie“ erläutert diese Zusammenführung wie in Mīmar IV über mehrere Seiten. Die Kommentierung mag dazu geführt haben, dass die Einteilung der Traktate nicht klar erkennbar war. Mit „Mīmar IX“ der Lf beginnt die unterschiedliche Zählweise der Traktate zwischen Lf und Kf. Der judäo-arabische Anfang „אלמימר אלתאסע“ ist der älteste Beleg für einen Traktat-Anfang „Mīmar IX“. Der Text vor dieser Stelle, das Ende von Mīmar VIII, stimmt fast wörtlich mit dem Text der arabischen Manuskripte überein.³²⁴

³²¹ Vgl. Elementen-Lehre anderer Philosophenschulen und die Lehre der Zoroastrier.

³²² „Tierkreis“ (*ζῳδιακος*): Plot.4.4[28].7.7 und wohl Plot.4.4[28].8.43.

³²³ Cristina D’Ancona 2012, S. 6268, schildert eindrucksvoll, wie ein einziger Satz der arabischen „Theologie“ von mehreren Wissenschaftlern sehr unterschiedlich übersetzt wird. Dies bezieht sich vor allem auf die Begriffe *dynamis* und *energeia*.

³²⁴ S. Kap. 2.1 und 2.3 in dieser Arbeit.

Mīmar X Der erste *Schöpfer ist vollkommen, da Geist und Seele göttlich sind*

Da die Seele göttlich ist, kann man mit ihr als Begründung und Mittel zu Gott aufsteigen. Es gibt nur den Nous (Geist) als Zwischenstufe.

„Stelle dir also den Bereich dieses Göttlichen vor, den der Seele nach oben hin benachbarten Bereich, der noch göttlicher ist, nach dem und von dem die Seele abstammt.“

Plot.5.1[10].3.1–4: λάμβανε τοίνυν τὸ τοῦ θείου τούτου θεϊότερον τὸ ψυχῆς πρὸς τὸ ἄνω γειτόνημα, μεθ’ ὃ καὶ ἀφ’ οὗ ἡ ψυχὴ.

Inhalt der Kf (Diet S. 105–113): Gott ist vollkommen, seine Emanation im erstgeschaffenen Geist ist unbegrenzt, ihn schafft er ohne Vermittlung, die Seele durch Vermittlung des Geistes. Geist und Seele verhalten sich wie Feuer und Wärme. Geist wie Feuer und die Seele wie die Wärme, die vom Feuer auf die anderen Dinge ausstrahlt, ohne dass dessen Kraft sich verbraucht. Oder sie gleichen Vater und Sohn. Der Vater vollendet den Sohn, den er erzeugt hat. Die Uranfänge sind Geist (*‘aql* عقل), Wesenheit (*‘annīya* انية), Andersheit (*gairīya* غيرية) und Selbstheit (*huwīya* هوية), gekoppelt mit Ruhe (*sukūn* سكون) und Bewegung (*ḥaraka* حركة): Der Geist ändert sich nicht, wenn er *durch Bewegung* erfasst. Dagegen bewegen sich alle Dinge aus Sehnsucht zu ihrem eigentlichen Ursprung, um sich dem anzugleichen, der ihre Bewegungsur-sache ist. Man muss abstrahieren, um sich das Zeitlose vorstellen zu können und am Schatten den Schattenwerfer zu erkennen.

Anmerkung: In Mīmar X wird erklärt, wie aus der Einheit die Vielheit entsteht und dass diese zu dem *Einen* zurückstrebt. S.M. Stern stellt für den Verfasser der längeren judäo-arabischen Fassung fest, dass dieser in einem Einschub seine eigene *Lehre vom Wort* und die *Termini erster und zweiter Intellekt* einbringt.³²⁵ Auch in der lateinischen Fassung spielt der als *verbum divinum* übersetzte Logos eine entscheidende Rolle. Seine Definitionen bereiten auf Liber XI und den Schlussteil vor. Im Folgenden sind daher die dazugehörigen Sentenzen aus der lateinischen Fassung aufgelistet:

- *Verbum Dei est suppositum formae primae.* (X.2)
„Das Wort Gottes ist die Grundlage der ersten Form.“
- *Verbum Dei est mens eius.* (X.2)
„Das Wort Gottes ist dessen Geist.“

³²⁵ S.M. Stern, 1960/61, S. 98. Stern hat die judäo-arabische Fassung von Mīmar X beeindruckend analysiert. Vgl. zur „Lehre des Wortes“ Fritz Zimmermann 1986, S. 190–202. Siehe auch Kap. 8.3 dieser Arbeit.

- *Verbum creans est unum consubstantia Dei.* (X.13)
„Das schaffende Wort ist *eines*, da es mit Gott von gleicher Substanz ist.“
- *Verbum divinum est praeceptum bonitasque & voluntas Dei.* (X.13)
„Das Wort Gottes ist der Befehl und die Gutheit und der Wille Gottes.“
- *Verbum Dei non est finitum.* (X.13)
„Das Wort Gottes ist nicht begrenzt.“
- *Verbum Dei non creat immediate nisi Intellectum agentem.*
„Das Wort Gottes schafft ohne Vermittlung nur den tätigen Intellekt.“
- *Verbum expressum est causa causarum.* (X.17)
„Das ausgedrückte Wort ist der Grund der Gründe.“

Im folgenden Mīmar XI erklärt der Verfasser der „Theologie“ *bildhaft* mit der Himmelswelt als *Mittelterminus*, wie die geistige Welt und das *wirkende Wort* zu verstehen sind. Bei Plotin wird im Teil D allegorisch dargestellt, wie Zeus, der *Sohn* des Kronos, als Herrscher der sichtbaren Welt in Erscheinung tritt.

Mīmar XI Die Himmelswelt als Gleichnis und Beweis für die noetische Welt und als Erklärung für diese Welt

(Die höchste Idee) „sehen diejenigen, die bereits viele klare Schaubilder gesehen haben: die Götter, einzeln und alle zusammen, und die Seelen, die alles dort sehen und aus dem Ganzen entstanden sind, so dass sie auch selbst alles von Beginn bis zum Ziel umfassen.“

Plot.5.8[31].10.18: οἷς πολλὰ ἤδη ὄφθη ἐναργῆ θεάματα: <θεῶνται δ’> οἱ θεοὶ καθ’ ἓνα καὶ πᾶς ὁμοῦ <καὶ> αἱ ψυχαὶ αἱ πάντα ἐκεῖ ὁρῶσαι καὶ ἐκ τῶν πάντων γενόμεναι, ὅστε πάντα περιέχειν καὶ αὐταὶ ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος.

Inhalt der Kf (Diet S. 113–121): Wunderbare Schaubilder (*‘ağā’ib* عجائب) werden von den Sternherren und den Seelen gesehen, die in jener Hochwelt (Himmelswelt) sind, von der aus sie ins Dasein gerufen wurden. Es sind die Formen, die in der geistigen Welt von der ersten bis zur letzten sind. Denn die irdische Welt ist ein Abbild der geistigen Welt, die alle Formen, die auf der Erde entstehen, umfasst. Der Urschöpfer ist das Erste Licht und durchleuchtet die geistige Welt, die die Himmelswelt erleuchtet und ordnet, und die Himmelswelt wiederum die

irdische Welt.³²⁶ Da kein Mensch die Urform erblicken kann, muss man zu sich selbst als Abbild des Urbildes zurückkehren. Wer die erhabene Form wegen des starken Glanzes als Ganze nicht sehen kann, blickt auf den Sternherrn Jupiter (als Metapher für die Welt-Seele) als seinen Aszendenten. Die Himmelswelt ist nämlich Gleichnis und Bildnis der geistigen Welt.³²⁷ Der Gesunde erkennt richtig, da die Gesundheit die richtige Anordnung im Körper bedeutet. Der Kranke jedoch nimmt durch Schmerzempfindung wahr. Er kann das Geistige nicht erkennen, da es weit entfernt und ihm fremd ist. Der Urschöpfer ist der *Hervorrufer* von unendlicher Kraft und Schönheit und spendet sie. Daher ist auch die geistige Welt schön und wirft ihr Licht und ihre Schönheit auf die Himmelswelt: auf Jupiter und auf die anderen Sternherren. Die Seele nimmt an strahlender Schönheit zu, wenn sie auf den Geist schaut. Die himmlische Welt-Seele spendet ihre Schönheit der Venus und diese der irdischen Welt. Solange die Seele auf den Geist schaut, wird sie von ihm erleuchtet und ist schön. Daher sind auch wir schön, solange wir unsere Seele, unser inneres Selbst, *schauen* und unseren göttlichen und geistigen Ursprung und damit die innere göttliche Wahrheit erfassen.

Mīmar XII Die Unsterblichkeit der Seele und die Gerechtigkeit in der geistigen Welt

„Ob jeder von uns unsterblich ist oder ganz zugrunde geht oder der eine Teil in die Zerstreuung und Vernichtung fortgeht, der andere Teil aber für immer bleibt, der wirklich sein *Selbst* ist, dürfte jemand erkennen, wenn er es folgendermaßen auf natürliche Weise (gemäß der natürlichen Beschaffenheit) betrachtet.“

Plot.4.7[2].1.1: *Εἰ δὲ ἐστὶν ἀθάνατος ἕκαστος ἡμῶν ἢ φθείρεται πᾶς, ἢ τὰ μὲν αὐτοῦ ἄπεισιν εἰς σκέδασιν καὶ φθοράν, τὰ δὲ μένει εἰς αἰεὶ, ἅπερ ἐστὶν αὐτός, ὧδ' ἂν τις μάθοι κατὰ φύσιν ἐπισκοπούμενος.*

Inhalt der Kf (Diet S. 122–136): Der Mensch ist aus Seele und Körper zusammengesetzt. Der Körper ist das Werkzeug der Seele. Er vergeht und löst sich auf, die Seele jedoch nicht. Sie ist das wahre *Selbst* des Menschen. „Durch sie ist der Mensch das, was er an sich ist, und das ist

³²⁶ Eine andere Welten-Einteilung vertritt Friedrich Dieterici 1883, S. 190, in der Anmerkung zum Text: Die Oberwelt symbolisiere Gott, die Mittelwelt Geist und Seele, die Niederwelt nach Schaffung der Himmelswelt die sublunare Welt. Hier erscheinen jedoch folgende drei Welten: die geistige Welt, die Himmelswelt und die sublunare (irdische) Welt; die Himmelswelt enthält den sichtbaren Sternen-Himmel, grenzt aber auch an den geistigen Bereich. Vgl. Gerhard Endress 2007, S. 331–332: zu al-Kindī's Einteilung „the intelligible world“ („al-‘ālam al-‘aqlī“) und „the spiritual world“ („al-rūḥānniyyūn“).

³²⁷ Vgl. dagegen Peter Adamson 2004b, S. 68: „Avicenna’s commentary likewise alludes several times to soul’s abstraction of intelligible forms from matter, a notion that does not appear at all in the *Theology*.“

das Wahre.“³²⁸ Durch sie ist der Mensch unsterblich. Einen Beweis dafür, dass die Seele mit einigen Kräften in dieser Welt und mit anderen in der geistigen Welt ist, geben die Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit.³²⁹ Diese müssen in der geistigen Welt liegen, da die Seele auf Erden darüber nachdenken und sich somit erinnern kann. Sonst könnte sie es nicht.

Anmerkung: Die bedeutende Gerechtigkeits-Passage aus Plotins 10ter Schrift ist in der Lf in Liber XII.18 integriert, in der arabischen Kf durch die Bezeichnungen „bāb“ („Kapitel“, „Tor“) und „nawādir“ („Kostbarkeiten“) hervorgehoben und im Manuskript der Aya-Sofya Sammelhandschrift durch die entsprechende goldfarbene Überschrift gekennzeichnet. Amelius schrieb eine Abhandlung „Über das Wesen der Philosophie Plotins“. Er hielt Plotins Äußerungen zur Gerechtigkeit für dessen zentrale Lehrmeinung.³³⁰

Mīmar XIII Die primordiale Ursache und ihre Emanation

„Wie also <entsteht es> aus dem einfachen Einen, obwohl sich in ihm keine Vielfalt, <auch> nicht irgendeine Doppelheit von irgendetwas zeigt?“

Plot.5.2[11].1.1: Πῶς οὖν ἐξ ἀπλοῦ ἑνός, οὐδεμιᾶς ἐν αὐτῷ φαινομένης ποικιλίας, οὐ διπλόης οὔτινος ὀτουοῦν;

Inhalt der Kf (Diet S. 137–142): „Fragt Jemand: Wie ist es möglich, dass die Dinge in dem Einen, Einfachen (dem Urwesen), in dem weder eine Zweiheit noch in irgendeiner Weise eine Vielheit ist, sind? So antworten wir: Weil er rein Einer und einfach ist, ist in ihm keins von den Dingen, weil er aber rein Einer ist, strömen aus ihm alle Dinge hervor.“³³¹ Aus ihm entsteht ohne Vermittlung als Vollendung der Geist und unter Vermittlung des Geistes die Seele als Mittlerin zwischen der unvergänglichen geistigen Welt und der sinnlichen Welt. „Ihr Werk heisst Abbild, weil es ein vergängliches, weder feststehendes noch bleibendes Thun ist.“³³² Die Seele ruft durch Bewegung Abbilder (der Ideen) hervor, nämlich die Natur und die sinnlichen Dinge, die vergänglich sind. Dabei bewegt sie sich nach unten. Schaut sie jedoch auf den Geist, „bewegt sie sich nach oben“ und wird erleuchtet.³³³

³²⁸ Diet S. 123.

³²⁹ Hier ist Plot.5.1.10.24 eingearbeitet.

³³⁰ S. Luc Brisson 1987, S. 822–23. Auch für die Lehre der Ismailiten, „ahl al-ḥaqq“ („Menschen der Wahrheit und Richtigkeit“), dürfte dieser Passus über die Gerechtigkeit zentral gewesen sein und wurde deshalb als „Kostbarkeiten“ („nawādir“) gekennzeichnet. Vgl. Elvira Wakelnig 2015 zum Begriff „nawādir“ in ihrem Aufsatz über eine Schrift, die von den kostbaren bzw. herausragenden Sentenzen der Weisen handelt.

³³¹ Diet S. 137. Hier wird von *Emanation* gesprochen.

³³² Diet S. 139.

³³³ Diet S. 139.

Mīmar XIV Erster Mensch, Urweisheit, Heilige Schriftzeichen als Symbol, Genesis

Mīmar XIV besteht aus zwei Teilen: Der erste behandelt das Ziel, die Rückkehr zum ersten vollendeten Menschen als vollendeter Mikrokosmos, der zweite bezieht sich vor allem auf die Symbolkraft der Schriftzeichen und die geistige Schöpfung des Makrokosmos sowie wieder auf die Menschen-Seele. *Im* Ur-Geist waren alle Dinge, weil beim Ur-Schöpfer die erste Tat, die er machte, der Geist war.

„In der Substanz (im Wesen) ist demnach das *Warum*: in jedem Gedanken und jeder Wirkung <des Geistes>, z.B. im Gedanken „Mensch“, tritt der ganze Mensch hervor und bringt sich mit ihm zusammen und ist, weil er alles, was er hat, von Anfang an zusammen hat, vollständig gerüstet / verwirklicht / vorhanden.“³³⁴

Plot.6.7[38].2.50: *ἐν ἄρα τῇ ὑποστάσει τὸ διὰ τί· ἐν ἐκάστῳ τοίνυν <νοῦ> νοήματι καὶ ἐνεργήματι οἶον [καὶ] ἀνθρώπου πᾶς προεφάνη ὁ ἄνθρωπος συμφέρων ἑαυτὸν αὐτῷ, καὶ πάντα ὅσα ἔχει ἐξ ἀρχῆς ὁμοῦ ἔχων ἔτοιμός ἐστιν ὅλος.*

Inhalt der Kf (Teil I, Diet S. 142–159): Der Mensch ist ein Mikrokosmos. Der Mensch in der geistigen Welt ist vollkommen. Diese ist schön, da in ihr alle Ur-Formen vorhanden sind, wodurch die geistige Substanz erhalten wird. Der erste Mensch³³⁵ ist der geistige, der zweite ist der seelische, der dritte der auf Erden. Durch ihn gelangt man zum geistigen Menschen zurück.

Der Schlussteil von XIV behandelt den Teil B von Plotins 31ster Schrift (Plot.5.8):³³⁶

Die Beschreibung der geistigen Welt für denjenigen, der die Wahrheit sucht, als Ziel seines Strebens, seines Weges, seiner Rückkehr. Das *verbum divinum* als Symbol der wirklichen Wahrheit und Offenbarung der Schöpfung.

Inhalt der Kf (Teil II, Diet S. 159–169): In der geistigen Welt ist alles strahlend. Die Sonne ist dort Sterne und alle Sterne sind Sonne. Jedes Einzelne wird im Ganzen geschaut und das Ganze im Einzelnen. Dort ist reine klare Ruhe und reine Schönheit. Der Betrachtende wird nicht müde sie zu schauen. Dort ist Schönheit und reines Leben. Die (geistige) Ur-Substanz dort ist die

³³⁴ Vgl. Einleitung dieser Arbeit in Bezug darauf, was der Philosoph über Anfang und Ende sagt. Der Beginn dieser Passage ist im Arabischen durch den Begriff *nawādir* (*seltene / herausragende Worte*) besonders hervorgehoben.

³³⁵ Vgl. hierzu Adam.

³³⁶ Eventuell könnte es sich hier auch ursprünglich um ein eigenes Kapitel (bestehend aus einem neuen Traktat von 10 Seiten) gehandelt haben, da das zentrale Hauptthema der Offenbarung (in Bezug auf Wort und Vollendung) behandelt wird.

Wahrheit und Weisheit. Den wunderbaren Anblick dort schauen nur die glückseligen geistigen Wesen wie Platon. Die Urweisheit ist die Ursache aller Dinge. Platon beschrieb sie nicht, weil wir danach je nach Veranlagung streben und suchen sollen. Wer die Natur als Urweisheit ansieht, soll sie so sehen. Wer weiterstrebt, schaut, dass in der geistigen Welt alle Formen als Urweisheit schön und edel sind. Die *Weisen* prägten diese *Wahrheit* als Symbol und geistiges Sinnbild (Hieroglyphen) in Steine ein und stellten sie als *Götterstatuen*³³⁷ in Tempeln auf, als ob sie Bücher wären. Damit zeigten sie, dass jede Weisheit eine geistige Form hat und mit einem Mal von dem *einen* einfachen Urheber durch das *Es ist* hervorgerufen wird. In ihm liegt das Wesen, das Sein, die Reinheit und die Schönheit der Dinge. Diese Welt ist nicht von selbst oder aus Zufall entstanden und auch nicht durch Überlegung (als Hexaëmeron) mit Erde (*'ard* أرض), Wasser (*mā'* ماء), Luft (*hawā'* هواء), Himmel (*samā'* سماء) über dem Feuer (*nār* نار) und Lebewesen (*hayawān* حيوان). Die Schöpfung der Welt ist durch einen weisen Schöpfer ohne Überlegung entstanden, da sein Wesen (das Geistige) Vorbild für alles ist. Zuerst rief er eine Form hervor, die sein Licht annahm. Darauf rief er mit einem Mal die übrigen Dinge der geistigen Welt mit ihren geistigen Wesen und Seelen hervor, dann die sinnlich wahrnehmbare Welt. Diese Welt ist nicht rein und verändert sich in der Form vom Anfang bis zum Ende. Die Hyle formt sich zuerst in der *forma communis*, dann in der Form der Elemente und wieder in anderen Formen. Daher kann keiner die Hyle schauen, da sie unter vielen Formen verborgen ist. Es übersteigt die Erkenntnisfähigkeit des Menschen, die geistige Ur-Substanz (*Hyle / prima materia*) und somit den Urgrund der Schöpfung im irdischen Bereich zu erkennen.³³⁸

Zusammenfassung der Themen der „Theologie“ (Lf-Zählung)

Die wiederhergestellten 14 Traktat-Einteilungen der „Theologie“ verdeutlichen Plotins bedeutende philosophische Lehren. Die Einteilung erfolgte nach den plotinischen Themen und Fragestellungen, die im Text von dessen Schriften genannt wurden. Die „Theologie“ enthält keine Enneaden-Titel des Porphyrius. Die thematische Traktat-Einteilung basiert nicht auf der Anordnung der Schriften in den Enneaden. Bei einer Erweiterung der Einteilung der Kf von zehn in vierzehn Traktate erhalten vier weitere wesentliche Plotin-Passagen aus vier verschiedenen

³³⁷ Griechisch: *agalmata*.

³³⁸ Vgl. hierzu Hans Daiber 1995, S. 30: „nur durch „die Vervollkommnung der Tugend und der Philosophie“ kommt der Mensch zur Erkenntnis Gottes als „eine Substanz, die weder veränderlich noch vergänglich ist“ (307v6). Ferner S. 31: „In der Bezeichnung Gottes als Substanz mag Jamblichus an Aristoteles (Metaph. XI 8.1074b9) angeknüpft haben und vom platonisch-neuplatonischen Wege abgewichen sein, wonach das Höchste *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* ist.“ Im Traktat XIV der „Theologie“ ist von der geistigen Ursubstanz, der *prima materia* die Rede. Diese ist ewig und jenseits der menschlichen Vorstellungskraft. Sie entspricht Plotins Lehre.

Schriften (Plot.4.4[28], 5.1[10], 5.8[31], 5.2[11]) jeweils einen eigenen Traktat (IX, X, XI, XIII), um den jeweiligen Teil der Lehre angemessen darzustellen. Insgesamt präsentieren damit zehn Traktate *ein* zentrales Thema aus jeweils einer Schrift von Plotin. Die weiteren Traktate enthalten zentrale Aspekte aus jeweils zwei Schriften Plotins (Traktate XII und XIV) bzw. aus dreien (Traktat I). Die meisten Traktat-Anfänge enthalten am Anfang das jeweilige Thema einer Schrift Plotins und sind meist zusätzlich durch *naqūlu* oder vergleichbare Worte und durch eine kurze Einführung deutlich gekennzeichnet. Die anderen Anfänge sind schwerer zu erkennen und beginnen nicht gleich mit dem plotinischen Haupt-Thema einer Schrift, sondern wie in Traktat XI mit dem Thema eines Teils einer Schrift. Dies könnte erklären, wie es zur Reduzierung bzw. zum Nicht-Erkennen der ursprünglichen Traktat-Anzahl der Lf gekommen ist. Bis Traktat VIII wird in allen Fassungen die Nummerierung deutlich angezeigt. Auch das arabische Aya Sofya-Manuskript ist bis Mīmar VIII mit Goldtinte durchnummeriert [Kap. 1.2]. Von da an folgen im AS-Ms zwar noch 6 goldene Überschriften entsprechend den lateinischen (und eine weitere für das Gerechtigkeits-Sonderkapitel), sie sind jedoch nicht mehr nummeriert. Ebenso zeigt Springer 741 an den entsprechenden Stellen teilweise noch durch Überstreichung eine weitere besondere Kennzeichnung [s. Kap. 1.2]. Offenbar sind in den arabischen Mss die Nummerierungen IX und X erst später hinzugefügt worden. Oft waren die Mss im Fließtext geschrieben und enthielten keine separaten Überschriften. Sicher ist, dass die unterschiedliche Traktat-Zählung von Lf und Kf innerhalb von Mīmar VIII beginnt und dass ab dieser Stelle der Leser seine Erkenntnis-Schritte je nach eigener Fähigkeit vollziehen konnte. Die Lf ist jedoch bis Traktat XIV durchnummeriert.

Die Themen der 14 Traktate (nach der Zählung der Lf) sind u.a. folgende:

Traktate I–III behandeln das Wesen der Seele: *Revelatio probat animam esse immortalem* (I.4),³³⁹ *Scientia de anima ducit ad intellectum agentem, & isque ad Deum* (I.5),³⁴⁰

Unsterblichkeit, Präexistenz und Abstieg der Seele (Traktat I), Seele als das *Selbst* und *Leben*, keine *Mnēmē* (Erinnerung) im geistigen Bereich (Traktat II), Substanz der Seele, Reinkarnation (Traktat III). Weitere Themen sind: die Unterscheidung von geistiger Welt und Sinneswelt, *Epistrophe* (Rückwendung) zu sich selbst und zum geistigen Ursprung durch aktive Kontemplation der Schönheit des Geistes und seines Bereiches, das Erste Licht und seine *Perilampsis* und *Ellampsis* (Aus- und Einstrahlung) und Emanation (Traktat IV), *Providentia* / Fürsorge der Gottheit (Traktat V), Sterne als Werkzeuge der Gottheit (Traktat VI), Seele bringt

³³⁹ „Die Offenbarung beweist, dass die Seele unsterblich ist.“ A.G.

³⁴⁰ „Das Wissen über die Seele führt zum *Intellectus agens* und dieser zu Gott.“ A.G.

als Mittler zwischen geistiger Welt und Sinneswelt das Göttliche bzw. den Geist auf die Erde sowie die Vielfalt und Ordnung (Traktat VII), das Feuer und die anderen Elemente (Traktat VIII), Kraft / Vermögen und Wirksamkeit / Aktualisierung (Traktat IX), göttliche *Taxis* (Ordnung) und göttlicher *Logos* als Plan und „wirkendes Wort“³⁴¹ (Traktat X), die strahlende Himmelswelt als Gleichnis für die wunderbare geistige Welt (Traktat XI), Unsterblichkeit der Seele, *Kakon* (Schlechtes) als Privation des Guten, *Dikaiosynē* (Gerechtigkeit) und *Sophrosyne* (Besonnenheit) (Traktat XII), Gott als der absolut einfache und der höchste Vollkommene (Traktat XIII), glückseliges Leben als Ziel und Anfang im geistigen Bereich, in dem die Urformen sind, geistige Schau, Intuition, Schriftlichkeit, deren Symbolcharakter und als krönender Abschluss die Schöpfung der (geistigen) Welt (Traktat XIV).³⁴²

2.3 Gegenüberstellung Lf und Kf gemäß Plotins *Quaestio* bzw. Theorem

Die Einteilung der arabischen Manuskripte stimmte ursprünglich mit der Einteilung der Lf überein. Denn die Traktate (*libri / mayāmir*) der Lf und Kf konnten jeweils den gleichen zugrundeliegenden plotinischen Fragestellungen zugeordnet werden. Zentrale *Quaestiones* bzw. Theoreme Plotins stehen jeweils am Anfang eines Traktates bzw. in der Lf manchmal erst nach einer Erläuterung ausformuliert und geben an, unter welchem inhaltlichen Aspekt und von welcher Perspektive aus die Lehre Plotins ohne dass dieser genannt wird in dem jeweiligen Traktat behandelt wird. Der Beginn eines Traktats verdeutlicht somit, welches Theorem für die gesamte „Theologie“ von Bedeutung ist. Es wurden hierbei nicht die Überschriften von Porphyrius verwendet. Auch dies zeigt, dass der „Theologie“ nicht die spätere Enneaden-Einteilung des Porphyrius zugrunde liegt. Porphyrius' Titel „Über die geistige Schönheit“ für die 31ste Schrift verbaut sogar den Blick auf das eigentliche Thema, auf welchem Weg man die Wesenheit Gottes erkennen kann. Dass die sieben egyptischen Schriften Plotins thematisch den Enneaden 4–6, die 27 Schriften über die Seele, den Geist und das Hen enthalten, zugeordnet werden können, bedeutet nicht, dass der Verfasser die Enneaden-Ausgabe benutzte. Die überarbeitete Einteilung der Kf hat vier zusätzliche Traktate rekonstruiert und zwei umstrukturiert.³⁴³ Mit der parallelisierten Traktat-Zählung können die arabischen, lateinischen und judäo-arabischen Text-Fassungen rein äußerlich den Passagen aus jeweils einer plotinischen

³⁴¹ Lewis übersetzt „active word“.

³⁴² Vgl. Cristina D'Ancona 2017b, S. 15–25; sie behandelt den Schlussteil und schildert die Genesis dieser Welt.

³⁴³ Vgl. Andrei Borisov 1930, S. 86–89. Die rekonstruierte Traktat-Einteilung der Kf ist auch für das Aufspüren und richtige Einordnen der noch fehlenden judäo-arabischen Traktat-Anfänge von I, V, XIII und XIV von Bedeutung, wie das Auffinden von Mīmar IX deutlich gemacht hat.

Schrift zugeordnet und interpretiert werden. Ausnahmen scheinen auf den ersten Blick die Traktate I, II, XII und XIV zu bilden, da sie nach der Enneaden-Zählung mehr als eine Plotin-Schrift enthalten. Geht man aber von einer vor-porphyrischen Einteilung von Plotins Werken aus, als die Schriften Plot.4.3[27] und 4.4[28] noch nicht durch Porphyrius getrennt waren, besteht sogar der zweite Traktat auch nur aus einer Plotin-Schrift. Als ältester Text-Zeuge widerlegt das judäo-arabische Fragment 1198 die von Schwyzer und Zimmermann vermutete Teilung.³⁴⁴ Es belegt sogar, dass die Lf die ältere ist, da sie noch nicht den späteren Zusatz „erste Frage der zweiten Schrift“ der Kf enthält. Die Traktate I und XIV haben wegen ihrer Anfangs- und Schluss-Stellung eine besondere einleitende und abschließende Bedeutung und enthalten Passagen aus drei bzw. zwei Schriften Plotins. In Traktat XII gehören die beiden Passagen aus zwei Plotin-Schriften eng zusammen.

Inhaltlich enthält Mīmar I³⁴⁵ neben der Einleitung die strukturgebenden *Quaestiones* des sogenannten „Inhaltsverzeichnisses“, den Unsterblichkeitsbeweis der Seele und Plotins *Ekstasis*-Erfahrung³⁴⁶, die als „Ein Wort von IHM“³⁴⁷ das Ziel und den Zweck des Abstiegs der Seele in die Sinneswelt offenbart: man muss mit der Seele zur geistigen Welt streben, um deren Schönheit und Glanz zu sehen und damit die absolute Wahrheit, d.h. die göttliche geistige Ursache von allem. Dies kann als Offenbarung für die Unsterblichkeit der Seele gesehen werden. Jeder, der vollkommen handelt, tue dies wegen einer natürlichen ewigen Sehnsucht nach seinem göttlichen, d.h. geistigen, Ursprung. Darin, dass es eine Erkenntnis gebe, liege auch der Beweis dafür, dass es ein Endziel gebe. Für die *Rückkehr*³⁴⁸ der Seele zur göttlichen Wahrheit müsse man zuerst sich selbst, die eigene Seele, erkennen, um zur ersten Ursache aufzusteigen. Daher hat die Seele eine zentrale Stellung in der „Theologie“. Der eigene Weg ist das Entscheidende. Dazu gehört die Behandlung der strukturgebenden Haupt-Fragen, damit der Verlangende eine Vorstellung erlangt, wovon er keine klare Aussage machen kann: von der Ursache der Ursachen, d.h. von Gott. Voraussetzung für die Erkenntnis und das Aufsteigen zum Ursprung und

³⁴⁴ S. Einleitung unter 2tens „Forschungsstand“.

³⁴⁵ Friedrich Dieterici 1882, S. 1ff. Peter Adamson (2002, S. 16) beruft sich auf F.W. Zimmermann und sieht den Anfang von Mīmar I wie Zimmermann (1986, S. 125) als Beleg eines nachträglich *reorganisierten Textes*, der aus einem größeren Werk stammen müsse: “Another objection against the idea that the first mīmar is intended as the beginning of a reorganized text is provided by Zimmermann. The first sentence of the mīmar reads: “Now to our topic (ammā ba’du): as it has been made clear and proven that the soul is not bodily, and that it does not die [...].” Sie lassen die „Theologie“ jedoch nicht dort beginnen, wo alle Mss beginnen, sondern erst auf Diet S. 4. Demzufolge fehlt die Einleitung, die die Voraussetzung und den Rahmen der „Theologie“ darstellt.

³⁴⁶ Beginn von Plot.4.8 [6]: Abstieg der Seele in die Sinneswelt.

³⁴⁷ S. Fritz Zimmermann 1986, 216–221.

³⁴⁸ Die entsprechende lateinische Übersetzung „reversio“ beinhaltet sowohl den Akt der Umkehr und den Weg des Zurückkehrens als auch die Rückkehr, d.h. das Erreichen des Ziels, s. Einleitung dieser Arbeit.

letztendlich zur Glückseligkeit nach der Selbsterkenntnis ist die Unsterblichkeit der Seele. Dieses Theorem wird postuliert. Genau auf dieser Basis kann das „Suchen“³⁴⁹ nach der Wahrheit beginnen und tut es auch in *Mīmar* I auf der Basis von Plotins zentralen Aussagen in Plot.4.7[2] und 4.8[6]. Traktat XII enthält als Erweiterung das Tugend-Gerechtigkeits-Kapitel, das im Arabischen durch den Begriff „*nawādir*“ hervorgehoben ist.³⁵⁰ Es zeigt den Grund für die Rückkehr der Seele zu ihrem Ursprung: *Denn die erste Ursache sei selbst alle Tugenden*.³⁵¹ Alle Tugenden sind in Gott. Gott und die Gerechtigkeit gehören zusammen. Der Schluss-Teil behandelt Passagen aus zwei Schriften Plotins.³⁵² Diese beziehen sich vor allem auf den ersten Menschen und das glückselige Leben, die Wahrheit und das Erste Licht, die symbolhafte Schriftlichkeit, das *Verbum Divinum* und die geistige Schöpfung der Welt. Sie führen wieder das Ziel, d.h. die Apokatastasis des Menschen, und den Anfang, d.h. die Schöpfung, zusammen.

Bis Traktat VIII haben alle Fassungen die gleiche Einteilung mit übereinstimmenden Traktat-Anfängen. Diese beginnen jeweils mit einem neuen Thema aus einer anderen Plotin-Schrift und Traktat II, IV, V sogar mit den Anfängen der Schriften Plotins. Die gleiche Traktat-Einteilung demonstriert, dass diejenigen, die „nach der Erkenntnis (sic) des Endziels streben“³⁵³, in acht Traktaten über die ersten acht Stufen geleitet werden. Danach geht jeder je nach seiner Fähigkeit durch weitere unterschiedlich markierte Stufen bzw. Traktate seinen Weg zur Erkenntnis. Plotins Passagen und Hauptfragen helfen die unterschiedlichen Erkenntnis-Stufen und Aspekte einzuordnen. Die Abweichung beginnt bei Dieterici innerhalb von Traktat VIII und mit Traktat IX der Lf. An dieser Stelle sind die in Goldtinte geschriebenen Wörter und Überschriften im Manuskript der Aya Sofya-Sammelhandschrift für die Komposition und Interpretation der „Theologie des Aristoteles“ von großer Bedeutung. Das Manuskript ist ebenfalls bis Traktat VIII mit dem Begriff *mīmar* durchnummeriert und zusätzlich goldfarben gekennzeichnet. Danach entspricht die weiterhin durch goldene Überschriften gekennzeichnete Gliederung der Einteilung der Lf in 14 Traktate, jedoch ohne weitere Nummerierung. Eine gesonderte bedeutende Rolle spielt das sogenannte Gerechtigkeits-Kapitel, das in der Lf den Abschlussteil von Traktat XII bildet. Es ist wie das sogenannte *Lahu*-Kapitel ebenfalls durch goldfarbene An-

³⁴⁹ S. Glossar: *quaerere*, فحص, ζητεῖν: (unter)suchen, erforschen; verlangen, streben.

³⁵⁰ S. Kap. 2.2 dieser Arbeit über *Mīmar* XII.

³⁵¹ Dieses Kapitel, bestehend aus Plot.5.1.[10]10.24–12.20, behandelt ausführlich die Gerechtigkeit anstelle der kurzen Erwähnung in Plot.4.7[2], die nicht in die „Theologie“ übernommen wurde. Vgl. Hans Daiber 1995, S. 19–31 zu Plot.5.1. In der lateinischen Fassung beginnt dieses Kapitel über die Gerechtigkeit in Liber XII.18, bei Dieterici innerhalb von *Mīmar* IX.

³⁵² Plot.6.7[38] und Plot.5.8[31].

³⁵³ Vgl. Diet S. 1: جدير لكل سائح لمعرفة الغاية:

fangsworte gekennzeichnet und zusätzlich durch die Worte *bāb an-nawādir* („das Tor der Kostbarkeiten“) hervorgehoben. Die Überschriften dieses Manuskriptes haben zutage gebracht, dass auch in der arabischen Tradition eine Einteilung in mindestens 14 Traktate vorlag, die durch eine spätere Einteilung in 10 Traktate verlorenging. Nach Traktat VIII folgen drei Traktate, die nicht mit dem plotinischen Anfangsteil beginnen, sondern mit einer weiterführenden Frage und zwei Theoremen. Dies mag bei einem Fließtext und unterschiedlicher Kennzeichnung die Wahrnehmung eines neuen Traktats erschwert haben. Während Traktat XII (Kf IX) und Traktat XIII (Kf X) wieder mit den prägnanten Anfängen einer Plotin-Schrift beginnen und daher auch in der Kf als eigener Traktat erkannt wurden, ist dies in den Traktaten IX, X, XI und XIV nicht der Fall und hat die Einstufung als einen selbständigen Traktat in der Kf erschwert. Diese sind nun in der rekonstruierten Einteilung der Kf wieder eigenständige Traktate mit den Themen: die Funktion von Kraft / Wirksamkeit und Vermögen der Seele bezüglich der Erinnerung in der Sinnes- und Himmelswelt, während die Sterne und die Welt-Seele keiner Erinnerung bedürfen (Traktat IX), Analogie-Schluss auf Gott durch das Erfassen der göttlichen Seele, des göttlichen Logos und des Geistes (Traktat X), die Interpretation der himmlischen Welt als Gleichnis für die geistige Welt (Traktat XI) und schließlich wieder die Zusammenführung von Ziel und Anfang der „Theologie“ in Traktat XIV durch die Schilderung des ersten Menschen und der geistigen Welt, die geistige Genesis und das *verbum divinum*, die Betrachtung des Verhältnisses von Form und Materie. Die arabischen Manuskripte bestehen demnach genauso wie die judäo-arabischen Mss und die lateinische Fassung aus 14 Traktaten. Eine neue Einteilung der arabischen 10-Traktat-Einteilung in 14 Traktate bewirkt mehr Klarheit für die Struktur, Komposition und Interpretation der „Theologie des Aristoteles“. Sie trägt auch dazu bei, Parallelen und Unterscheidungen in der Kf und der Lf zu vergleichen, richtig einzuordnen und kontextbezogen zu interpretieren. Inhaltlich können durch die judäo-arabischen Fragmente und die lateinische Lf originale (verlorene) arabische Passagen der Lf rekonstruiert werden, und umgekehrt kann die erhaltene arabische Kf für verlorene judäo-arabische Fragmente als Vorlage dienen.

Für die Vergleiche der Kf und Lf erscheint es sinnvoll, die korrespondierenden Abschnitts-Anfänge auf Basis der bereits in der Literatur vorhandenen Tabellen³⁵⁴ erneut zuzuordnen und durch das Aya Sofya-Ms als Vertreter der arabischen Kf mit den Goldüberschriften zu ergänzen,

³⁵⁴ Valentin Rose 1883, Sp. 845. K.B. Starkova 2002, S. 19, pp. 44–45. Henry-Schwyzler-Lewis (Plotin) 1959. Paul Fenton 1986. Cristina D’Ancona 2003. Alexander Treiger 2007, S. 165–168, S. 171. Alexander Treiger 2020, S. 19.

da dieses noch die Einteilung der Lf aufweist. Die Zuordnung zum plotinischen Thema bestätigt die ursprünglich gleiche Einteilung von Lf und Kf. Zu der folgenden Tabelle haben die Arbeiten von mehreren Forschern beigetragen.³⁵⁵ So ordnete Valentin Rose bereits 1883 Dietericis Zehn-Traktat-Ziffern den Plotin-Stellen und den 14 lateinischen Traktat-Ziffern tabellenartig zu, und zwar gemäß der Plotin-Ausgabe von Kirchhoff.³⁵⁶ Das war ein Meilenstein für die Zuordnung von Kf und Lf. Auf dieser Basis ordnete Borisov wiederum die judäo-arabischen Fragmente zu, deren Anordnung der lateinischen Einteilung entspricht.³⁵⁷ Dadurch zeigte er, dass beide Fassungen strukturell ähnlich sind. In der Buch-Review von Treiger (2007) wird Roses Tabelle kurz erwähnt, jedoch nicht aufgelistet.³⁵⁸ Fenton setzte die judäo-arabischen Fragment-Seiten zu Dieterici und Badawi und zur lateinischen Einteilung in Bezug, jedoch ohne Dietericis parallele Traktat-Einteilung und die Plotin-Passagen.³⁵⁹ Dies ist die verdienstvolle Leistung von Henry-Schwyzler-Lewis und Cristina D'Ancona, vor allem aber von Geoffrey Lewis mit seiner Tabelle.³⁶⁰ Sie wurde mit kleinen Veränderungen hier übernommen. Für die lateinischen Anfänge wurden von mir die prägnanten inhaltlichen Kapitel-Anfänge von Petrus Nicolaus verwendet, da sie den Inhalt des jeweiligen Traktates zusammenfassen. Die Traktate IV, XI und der Schlussteil betreffen Plotins 31ste Schrift. Sie sind in der folgenden Tabelle durch die Farbe „mattgelb“ hervorgehoben. Die wertvollen früheren und neuen Erkenntnisse sind in der folgenden Tabelle zusammengeführt und mit den plotinischen *Quaestiones* und Theoremen verbunden, die so explizit zwar nicht den Traktaten vorangestellt waren, aber im Fließtext noch erkennbar sind. Auf diese Weise wird einerseits die gleiche inhaltliche Struktur von Lf und Kf mit unterschiedlicher Zählung sichtbar und andererseits kommt die ursprüngliche vom Verfasser der „Theologie“ geschaffene Traktat-Einteilung unter einem jeweiligen plotinischen Thema zum Vorschein. Ab Traktat VIII erhält die Kf nun eine an die ursprüngliche Lf angeglichenere präzisere Struktur und alternative Zählung.

³⁵⁵ Vgl. Maroun Aouad 1989, S. 551.

³⁵⁶ Valentin Rose 1883, Sp. 843–46. Seine Tabelle enthält die chronologische Einteilung der Plotin-Schriften mit Seitenzahlangebe und hinzugefügter Enneaden-Nennung. Allerdings sind einige Schriften in der Kirchhoff-Ausgabe noch nicht getrennt, so dass es sich um 48 Schriften handelt. Die 31ste Schrift ist in dieser Ausgabe die 28ste.

³⁵⁷ S. K.B. Starkova 2002, S. 44–45. S. Alexander Treiger 2007, S. 265–67.

³⁵⁸ Vgl. K.B. Starkova 2002, S. 44–45. Alexander Treiger 2007, S. 171. Valentin Rose 1883, Sp. 845.

³⁵⁹ Paul Fenton 1986, S. 246–49.

³⁶⁰ Cristina D'Ancona 2003, besonders „S. 214–5 und S. 218“ (Seitenzahlen von A.G. ergänzt, da sie auf den Tabellen-Seiten fehlen). Henry-Schwyzler-Lewis (Plotin) 1959, S. 495–97. Zu Geoffrey Lewis und seiner verdienstvollen Leistung s. D'Ancona 2001, S. 80.

Tabelle 2.2: Die Parallelisierte Einteilung der Lf und Kf unter Plotins *Quaestio* bzw. *Theorem*

Die folgende von mir zusammengestellte acht-seitige Tabelle enthält in sieben Spalten die lateinische (Sp. 1)³⁶¹ und judäo-arabische (Sp. 2)³⁶² 14-Traktat-Einteilung der Lf und Dietericis angepasste Traktat-Einteilung der Kf (Sp. 3)³⁶³, die plotinischen *Quaestiones* und *Theoremata* (Sp. 4) sowie eine Spalte der Enneaden-Passagen Plotins (Sp. 5)³⁶⁴, eine Themen-Spalte für ein inhaltliches Verständnis (Sp. 6)³⁶⁵ und die goldmarkierten Hauptüberschriften des 11ten Ms der Aya Sofya-Sammelhandschrift 2457 (Sp. 7)³⁶⁶. Die Tabelle soll ein erster Schritt zu einer Gesamtübersicht der Fassungen sein und gibt einen Einblick, unter welchem Aspekt und auf welcher Erkenntnisstufe die Themen der „Theologie“ behandelt werden.

³⁶¹ S. Tabellen bei Andrei Borisov 1930; K.B. Starkova 2002, besonders S. 19 und S. 44–45 (mit Bezug auf Valentin Rose). Alexander Treiger 2007, besonders S. 165–168 und S. 171. Nicolaus' lateinischer Text ist größtenteils von mir ausgeschrieben und somit an Franciscus Patricius' Schreibweise angepasst. Vgl. Rose 1883, Sp. 845.

³⁶² Mit den von mir hinzugefügten C-Nummern aus dem *Friedberg Genizah Project*, da die Mss verschiedene Zählungen haben. S. auch Alexander Treiger 2007, besonders S. 165–168 und S. 171. Siehe auch Andrei Borisovs Zuordnung 1930 und Andrei Borisov in K.B. Starkova 2002, besonders S. 19 und S. 44–45 (mit Bezug auf Rose). Die Seiten-Zahlen für die Zählung bei Borisov stammen aus Starkova 2002, S. 19. Auch diese Zahlen können irritieren, da im Fragment 1198 z.B. die Seitenzahl „53“ zweimal erscheint und somit Mīmar VIII „53r“ schwer gefunden wird, zumal es sich im Digitalisat auf der linken Seite mit der Seitenzahl „68“ befindet, während auf der rechten Seite die Seitenzahl „53“ steht. Vermutlich hatte Borisov hebräische Buchstaben als Seitenzahl vorliegen, die leider im Digitalisat nur ansatzweise zu erkennen sind.

³⁶³ S. Cristina D'Ancona 2003, besonders „S. 214–5 und S. 218“ (Seitenzahlen von A.G. ergänzt, da sie auf den Tabellen-Seiten fehlen). Henry-Schwyzler-Lewis (Plotin) 1959, S. 495–497; basierend auf einer „extremely useful“ Tabelle von Lewis (D'Ancona 2001, S. 80). Valentin Rose 1883, Sp. 845.

³⁶⁴ S. Cristina D'Ancona 2003, besonders „S. 214–5 und S. 218“ (Seitenzahlen von A.G. ergänzt, da sie auf den Tabellen-Seiten fehlen). Henry-Schwyzler-Lewis (Plotin) 1959, S. 495–497; basierend auf einer *extremely useful* Tabelle von Lewis (D'Ancona 2001, S. 80). Alexander Treiger 2007, S. 171: “(Rose gives a table of correspondences between the ThA and the Enneads, which is reproduced by Borisov at pp. 44–5.)”; K.B. Starkova 2002, S. 44–45. Valentin Rose 1883, Sp. 845.

³⁶⁵ S. auch Dieterici 1883, S. XIII–XVIII.

³⁶⁶ Bei meinem Kurzvortrag in Madrid (2019) wurden nur die Stellenangaben gegenübergestellt, inhaltlich wurde nur kurz auf den Anfang von Mīmar IV eingegangen.

Tabelle 2-2 Acht-seitige Übersicht über die Einteilung der „Theologie“ mit der lateinischen Überschrift (A.G.) und der judäo-arabischen Nummerierung (Sp. 1+2), Dietericis arabischer Kf (Sp. 3), dem plotinischen Haupt-Thema (Sp. 4, A.G.), der Plotin-Stelle (Sp. 5), den Themen (Sp. 6, A.G.) und den Überschriften des AS-Ms (Sp. 7, A.G.).

| XIV Libri der lateinischen Editio | Judäo-Arabische Fragmente | Dietericis Editio in zehn „ميامر“ | Plotins Quaestio / Theorem |
|---|---|---|--|
| <i>Proaemium, Index Liber I</i> <i>I.1a It Philosophus Theoremata tractanda</i> | Der Anfang ist verloren. | I.1.1–4.11 „ <i>incipit</i> “ und Einleitung (171.1–180.16 „Inhaltsverzeichnis“) | Auflistung der Fragen und Theoreme |
| I.2 <i>Quomodo Anima unitur Corpori</i> | | 4.12–8.3 Über die Seele | Dass die Seele ewig und kein Körper ist <i>Πὼς οὖν τοῦ νοητοῦ χωριστοῦ ὄντος ἦδε εἰς σῶμα ἔρχεται;</i> „Wie kommt diese (Seele), da der geistige Bereich getrennt ist, in den Körper?“ |
| I.4 <i>omnis anima humana immortalis</i> I.5 <i>Cur anima descenderit</i> Unsterblichkeit der Seele und ihr Abstieg | | 8.4ff. Ein Wort von IHM <i>كلام له يشبه رمزا في النفس الكافية</i> | Plotins Vereinigung mit dem Nous und Katabasis: <i>πὼς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω</i> „Wie steige ich (meine Seele) auch jetzt hinab“ |
| Liber II <i>Anima in Mundo Intellectuali non utitur Memoria</i> Erinnerung der Seele | Mīmar II C529999: 1198:117 (Borisov: „4v“) | II.14.10–32.7 | <i>Τί οὖν ἐρεῖ καὶ τίνων τὴν μνήμην ἔξει ψυχὴ ἐν τῷ νοητῷ καὶ ἐπὶ τῆς οὐσίας ἐκείνης;</i> „Was also wird die (vernünftige) Seele erzählen und wovon Erinnerung haben, wenn sie im noetischen Bereich ist und in den Zustand jener (geistigen) Wesenheit gelangt ist?“ |
| Liber III <i>essentia animae secundum stilum priorem</i> Substanz der Seele | Mīmar III C529953: 1198:97 (Borisov: „26v“) C613042:2173:8v: Kustode כִּפְיָה | III.32.8–43.19 | <i>ἐπεὶ δὲ ἄλλης φύσεως, δεῖ ζητεῖν τίς αὕτη.</i> „Weil sie (die Seele) aber von anderer Natur ist (als andere behaupten), muss man untersuchen, welche das ist.“ |
| Liber IV IV.1 <i>qualis deus</i> IV.4 <i>qualis erit speculatio nostra illius Autoris [...]</i> <i>cuius Mundus est omnium nobilissimus</i> Kontemplation der Schönheit | Mīmar IV C613028; 2173:10v/4v (Kustode מואפק mit Beginn der „Harmonisierungs-Passage“) | IV.44.1–54.2 Die Schönheit des Geistes und die von dessen Welt Kein Enneaden-Titel! | <i>πὼς ἂν τις τὸ κάλλος τοῦ νοῦ καὶ τοῦ κόσμου ἐκείνου θεάσασατο;</i> „Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?“ (Die plotinische Frage wird am Ende der „Harmonisierungs-Passage“ gestellt.) |

| Plotins Enneaden-Passagen ³⁶⁷ | Themen | 11tes Manuskript aus der Aya Sofya 2457 Sammelhandschrift |
|---|--|---|
| 4.4[28] 1.1–34.26 | <i>Eklampsis, Perilampsis, Ellampsis</i> : Vom Urgrund→ (ohne Vermittlung) Geist→ Seele→ Natur→ Dinge des Entstehens und Vergehens; 4 Ursachen: Stoff, Materie, Grund, Zweck; Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele; Tier-Seele, Pflanzen-Seele, | 105-111 (بسم الله) المئمر الاول الحكيم 105 |
| 4.7[2] 13.1–15.12 + 4.7.8. ⁵ (ergänzt A.G.) | Die Seele ist ewig und kein Körper, wie kommt sie in ihn? Menschen-Seele: vernünftiger, begehrender, vegetativer Teil; | 111 النفس- |
| 4.8[6] 1.1–2.8 | Offenbarung durch Plotin (im griechischen Text) bzw. Platon (lateinische Fassung) bzw. Aristoteles (al-Fārābī); Hinweis auf die „All“-Seele im arabischen Text <i>Kathodos</i> | 113 كلام له |
| 4.4[28] 1.1–4.11 (Erläuterung des Verfassers) 4.3.[27] 19.1–20.51 | Erinnerung und Gedächtnis; Seelenteile am Körper, sonst ist die Seele ein Ganzes; Plotins Dreiteilung aus 4.7.8 ⁵ wird hier wiederholt: der vernünftige, der begehrende und der vegetative Seelenteil Die Seele bewirkt die Form in der Hyle. | 116v المئمر الثاني من كتاب اثولوجيا |
| 4.7[2].8.1–11; 8.36–8.44; 8.15–8.22 | Von welcher Beschaffenheit ist die Substanz der Seele? Von geistiger. Die Seele <i>bewirkt</i> die Entelechie. | 126 المئمر الثالث |
| 5.8[31] 1.1–4.6 (in der Lf durch „Harmonisierungs-Passage“ (H.-P.) erst späterer Beginn, Plot.4.3[27].25) | Weg zur Schau der Schönheit der geistigen Welt über ihre Betrachtung der <i>vestigia</i> (Spuren), <i>imagines</i> (Abbilder) in Sinneswelt; Künstler, der <i>Idee</i> im Geist hat, ist Schöpfer; Erstes Licht; <i>consimilis</i> ; 2-Steine-Gleichnis, Emanation; <i>ascensio</i> / <i>anhodos</i> ; „H.-P.“ in Lf: Erster Beweger / <i>Intellekt</i> , <i>hyle</i> / <i>materia prima</i> – <i>eidos</i> / <i>forma</i> : <i>geistiger Hylemorphismus</i> , Eintritt des Intellekts bei der Geburt, <i>finis & principium</i> ; Plotins Frage | 132 المئمر الرابع في شرف العلم وحسنه |

³⁶⁷ Daten nach Henry-Schwyzler-Lewis (Plotin) 1959, S. 495–97, Cristina D’Ancona 2003, S. 215+218 (Seitenzahlen von A.G. ergänzt, da sie auf den Tabellen-Seiten fehlen). „<...>“: hinzugefügt A.G.

(Fortsetzung der Tabelle 2.2, Doppelblatt 2/4)

| XIV Libri der lateinischen Editio | Judäo- Arabische Fragmente | Dietericis Editio in zehn „ميامر“ | Plotins Quaestio / Theorem |
|---|---|---|---|
| <p>Liber V <i>cur Deus constituerit varia organa sentiendi</i></p> <p>Sinnesorgane Providentia Gottes</p> | <p>Der Anfang ist verloren.</p> | <p>V.54.3–63.16 Schöpfer und Schöpfung: Nicht Enn. Titel!</p> | <p>[...] ὁ θεὸς [...] τὰ ἄλλα ὄργανα ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκάσταις ἔδωκε προορώμενος ὡς οὕτως ἂν σφζοιτο, Πόθεν δὴ προῖδὼν ταῦτα; „Gott [...] gab vorausschauend die anderen Organe für eine jede Wahrnehmung, damit sie sich so erhalten könne [...] Woher hat er dies vorausgesehen?“</p> |
| <p>Liber VI <i>quo modo Stellae operantur in inferiora quodque non agunt malum</i></p> <p>Sterne sind Werkzeug Gottes Nichts Schlechtes von den Sternen</p> | <p>Mīmar VI C529983: 1198:69 (Borisov: „32v“)</p> | <p>VI.64.1–75.14 Die Sterne</p> | <p><i>Ei [...] ἀναθήσομεν μήτε προαιρέσεσιν, ὅσα ἔξωθεν εἰς ἡμᾶς [...] ἐξ οὐρανοῦ, τίς ἂν εἴη λοιπὴ καὶ εὐλογος αἰτία;</i> „Wenn wir [...] auch nicht Entschlüsseln <der Gestirne> zuschreiben können, was von außerhalb auf uns [...] vom Himmel kommt, welche wohlbegründete Ursache dürfte noch übrig sein?“</p> |
| <p>Liber VII <i>Cur Anima descenderit in Mundum inferiorem</i></p> <p>Warum die Seele herabgestiegen ist</p> | <p>Mīmar VII C529995: 1198:58 (Borisov: „43“)</p> | <p>VII.75.15–85.6 Die Hochseele</p> | <p><i>Οὕτω [...] θεὸς οὐσα ὁ ὕστερος ρόπῃ ἀντεξουσίῳ καὶ αἰτία δυνάμεως καὶ τοῦ μετ’ αὐτὴν κοσμήσει ὡδὶ ἔρχεται.</i> „So [...] kommt (die Seele) hierher als der im Rang nachstehende Gott mit unabhängiger Entscheidung und durch die Ursache der Kraft und um das Nachfolgende zu ordnen.“</p> |

| Plotins Enneaden-Passagen ³⁶⁸ | Themen | 11tes Manuskript aus der Aya Sofya 2457 Sammelhandschrift |
|--|---|---|
| 6.7[38] 1.1–2.50 | Seelen in dieser Welt haben die Sinnesorgane als Werkzeuge durch „Entschluss / Willen / Vorsehung (<i>providentia</i>) des Schöpfers | 137 المؤثر الخامس في ذكر الباري |
| 4.4[28] 32.1–4 39.9–45.7 | Astronomie+Astrologie: Magie, Sterne sind Werkzeuge Gottes, sie haben daher keinen Einfluss auf den Menschen, der Mensch auch nicht auf sie Woher kommt dann das Schlechte? Mangel am Guten | 142 المؤثر السادس |
| 4.8[6] 5.24–8.23 | Kathodos (Abstieg der Seele) Seele verbindet geistige Welt und Sinneswelt; sie bringt die Vielfalt zum Vorschein und ordnet sie durch ihre Kraft | 147v المؤثر السابع |

³⁶⁸ Daten nach Henry-Schwyzler-Lewis (Plotin) 1959, S. 495–97, Cristina D’Ancona 2003, S. 215+218 (Seitenzahlen von A.G. ergänzt, da sie auf den Tabellen-Seiten fehlen).

(Fortsetzung der Tabelle 2.2, Doppelblatt 3/4)

| XIV Libri der lateinischen Editio | Judäo- Arabische Fragmente | Dietericis Editio in zehn „ميامر“ | Plotins Quaestio / Theorem |
|--|---|--------------------------------------|---|
| <p>Liber VIII <i>quae sit causa effectrix ignis caeterorumque Entium naturalium</i></p> <p>Feuer und die anderen Elemente</p> | <p>Mīmar VIII C530001: 1198:68 (Borisov: „53“)</p> | <p>VIII.85.7–94.7</p> | <p><i>εἰ δὲ καὶ τὸ πῦρ λόγος τις ἐν ύλῃ ἐστὶ καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα καὶ οὐκ ἐκ τοῦ αὐτομάτου πῦρ – πόθεν γάρ; „Wenn nun aber auch das Feuer ein gewisser Logos (Plan) in der Hyle ist und die anderen so beschaffenen (Elemente) und das Feuer nicht von selbst entsteht – denn woher auch?“</i></p> |
| <p>Liber IX <i>In codice Graeco exordium huius libri deficiebat Quod Anima in orbe intellectuali non indiget promovente ad operationem quodque hic autem indiget</i></p> <p>Kraft und Verwirklichung</p> | <p>Mīmar IX C633949: I 3479 (6r) אלמײמר אלתאסע („Kopf“ vorhanden!) (Borisov: „61“)</p> | <p>VIIIb.94.8 97.19–104.8</p> | <p><i>Τί οὖν; κάκεινα νῦν αὐτῆ ἡ δύναμις καθ’ ἣν τὸ μνημονεύειν, εἰς ἐνέργειαν ἄγει;</i> „Was weiter? Führt nun diese Kraft, gemäß der die Erinnerung ist, auch jene (die Ideen) zur Wirksamkeit / Aktualität?“</p> |
| <p>Liber X <i>Quod Deus est summe perfectus, influxusque eius in primo creato est infinitus, in Reliquis finitus</i></p> <p>Durch Seele und Geist auf Gott schließen</p> | <p>Mīmar X C530158: 1197:4 („Erläuterung“ am Anfang!)</p> | <p>104.9–112.10</p> | <p><i>λάμβανε [...] θειότερον τὸ ψυχῆς πρὸς τὸ ἄνω γειτόνημα, μεθ’ ὃ καὶ ἀφ’ οὗ ἡ ψυχὴ. „Stelle dir [...] den der Seele nach oben hin benachbarten Bereich vor, der noch göttlicher ist, nach dem und von dem die Seele abstammt.“</i></p> |
| <p>Liber XI <i>Quod ad intelligendum orbem supercaelestem oportet prius intelligere caelestem Magisque tamen illum, quam istum</i></p> <p>Erscheinung Gottes im Gleichnis</p> | <p>Mīmar XI C48724: ENA 3717.6 (1r)</p> | <p>112.11–120.3</p> | <p><i>οἷς πολλὰ ἤδη ὄφθη ἐναοργῆ θεάματα: [...] αἱ ψυχαὶ αἱ [...] ἐκ τῶν πάντων γενόμεναι, ὥστε πάντα περιέχειν καὶ αὐταὶ ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος. (Die höchste Idee) „sehen diejenigen, die bereits viele klare Schaubilder gesehen haben: die Seelen, die [...] aus dem Ganzen entstanden sind, so dass sie auch selbst alles von Beginn bis zum Ziel umfassen.“</i></p> |

| Plotins Enneaden-Passagen ³⁶⁹ | Themen | 11tes Manuskript aus der Aya Sofya 2457 Sammelhandschrift |
|--|--|---|
| 6.7[38] 11.36–14.23 | Hervorrufung des Feuers als eine Kraft im Stoff 4 Elemente | 153 المبصر الثامن في صفة النار |
| 4.4[28] 5.1–8.43 (Erläuterung des Verfassers am Anfang) | „Kein Kopf“ (<i>bāb</i>) Kraft / Vermögen und Tat / Wirksamkeit Seele hat im Diesseits und Himmelswelt Erinnerung, während die Gestirne in der Himmelswelt und die Welt-Seele keiner Erinnerung bedürfen | 157v هذا باب |
| 5.1[10] 3.1–6.20 (Durch Erläuterung am Anfang in Lf nicht so leicht zu erkennen) | Bāb Durch göttliche Seele und Geist auf Gott schließen | 163v باب [ونقول ان البارى الاول] |
| 5.8[31] 10.18–13.22 | Die himmlische Welt als Gleichnis für die geistige; Erstes Licht; <i>proventus</i> (Ekphanie); <i>consubstantialitas</i> | 166v وما أكثر العجائب |

³⁶⁹ Daten nach Henry-Schwyzler-Lewis (Plotin) 1959, S. 495–97, Cristina D’Ancona 2003, S. 215+218 (Seitenzahlen von A.G. ergänzt, da sie auf den Tabellen-Seiten fehlen).

(Fortsetzung der Tabelle 2.2, Doppelblatt 4/4)

| XIV Libri der lateinischen Editio | Judäo- Arabische Fragmente | Dietericis Editio in zehn „ميامر“ | Plotins Quaestio / Theorem |
|--|---|---|--|
| <p>Liber XII <i>quod corpus hominis est mortale non autem animus quodque corpus animalis est organum animae</i></p> <p>Die Seele, die nicht sterblich ist</p> <p>XII.18 <i>Quod virtutes insunt intellectui agenti & Deo & quo modo</i></p> <p>Gerechtigkeit</p> | <p>Mīmar XII</p> <p>C529956: 1198:94 Kustode ⲛⲧⲧⲓ</p> <p>(Borisov: „72v“)</p> | <p>IX.120.4–130.11 Die vernünftige Seele, die unsterblich ist</p> <p>Kein Enneaden Titel!</p> <p>130.12–135.11 (Die erste Ursache ist selbst alle Tugenden)</p> | <p><i>Εἰ δε ἐστὶν ἀθάνατος ἕκαστος ἡμῶν ἢ φθείρεται πᾶς, ἢ τὰ μὲν αὐτοῦ ἀπεισιν εἰς [...] φθοράν, τὰ δὲ μένει εἰς αἰεί, ἀπερ ἐστὶν αὐτός, ὡδ' ἂν τις μάθοι κατὰ φύσιν ἐπισκοπούμενος.</i></p> <p>„Ob jeder von uns unsterblich ist oder ganz zugrunde geht, oder der eine Teil in die [...] Vernichtung fortgeht, der andere Teil aber für immer bleibt, der wirklich sein Selbst ist, dürfte jemand erkennen, wenn er so gemäß der natürlichen Beschaffenheit betrachtet.“</p> |
| <p>Liber XIII <i>Quale Ens sit Intellectus agens: & quo modo creet plura entia cum sit Ens unum invariatum</i></p> <p>Wie aus dem Einen alles entsteht</p> | <p>Mīmar XIII</p> | <p>X.136.1–141.18 Uranfang der (primordialen) Dinge (das Eine)</p> <p>Kein Enneaden Titel!</p> | <p><i>Πῶς οὖν ἐξ ἀπλοῦ ἑνός [...];</i> „Wie also kann es (alles) aus dem einfachen Einen entstehen [...]?“</p> |
| <p>Liber XIV.2 <i>Quod Homo intellectibilis sit simul cum omnibus perfectionibus ab Autore primo.</i></p> <p>Erster Mensch</p> <p>XIV.11–15 <i>Qualis sit status entium orbis superni: quod omnia entia mundi superni sunt illustria; sol illic omnis stella, omnis stella est sol</i></p> <p>Geistige Welt</p> | <p>Mīmar XIV</p> | <p>142.1–160.12 Der geistige Mensch</p> <p>160.12–170.19 Geistige Welt Weisheit</p> <p>Schöpfung der geistigen Welt</p> | <p><i>ἐν ἄρα τῇ ὑποστάσει τὸ διὰ τί· ἐν ἑκάστω τοίνυν <νοῦ> νοήματι καὶ ἐνεργήματι οἶον [καὶ] πᾶς προεφάνη ὁ ἄνθρωπος συμφέρων ἑαυτὸν αὐτῷ, καὶ πάντα ὅσα ἔχει ἐξ ἀρχῆς ὁμοῦ ἔχων ἐτοιμὸς ἐστὶν ὄλος.</i> „In der Substanz (im Wesen) ist demnach das <i>Warum</i>: in jedem Gedanken und jeder Wirkung <des Geistes>, z.B. im Gedanken „Mensch“, tritt der Mensch als ganzer hervor und bringt sich mit ihm (dem <i>Warum</i>) zusammen und ist, weil er alles, was er hat, von Anfang an zusammen hat, verwirklicht und ganz.“</p> <p><i>ἀπειρος ἢ ἀγλή</i> „unendlich ist der Glanz“; <i>ἥλιος ἐκεῖ πάντα ἀστρα, καὶ ἕκαστον ἥλιος αὐ καὶ πάντα</i> „die Sonne ist dort alle Sterne, und jeder einzelne (Stern) ist wiederum Sonne und alle (Sterne)“</p> |
| | | <p>171–180 s. Prooimium</p> | |

| Plotins Enneaden-Passagen ³⁷⁰ | Themen | 11tes Manuskript aus der Aya Sofya 2457 Sammelhandschrift |
|--|---|---|
| 4.7[2] 1.1–4.35 | Die Seele, die nicht sterblich ist. | 171 في النفس وانها لا تموت بسم الله الالهى انا نوريد |
| 5.1[10] 11.1–12.20 | „Bāb min an-nawādir“ Dikaio syne und Sophrosyne | 176v باب من النوادر |
| 5.2[11] 1.1–2.23 | <i>Intellectus agens</i> Wie entsteht aus dem Einen Vieles? | 179 في العلة الاولى والاشياء التى ابتدعت حبها |
| 6.7[38] 2.50–11.36 | „Bāb min an-nawādir“ Apokatastasis Erster Mensch im geistigen Bereich (= <i>perfectio</i> / Vollendung und Anfang), Zweiter, Dritter Mensch | 182v باب من النوادر |
| 5.8[31] 4.7–7.22 | Dinge im geistigen Bereich: reine, klare Schönheit, Glanz; <i>Erstes Licht</i> ; Wesenheit / Substanz / Ur-Weisheit (<i>verbum primum</i>): Einheit; Schriftzeichen; geistige Genesis in einem einzigen Akt, nicht als Hexaëmeron; „ <i>creatio ex nihilo</i> “; <i>materia prima - forma</i> | 192v الاثياء التى في العالم |
| | | |

³⁷⁰ Daten nach Henry-Schwyzler-Lewis (Plotin) 1959, S. 495–97, Cristina D’Ancona 2003, S. 215+218 (Seitenzahlen von A.G. ergänzt, da sie auf den Tabellen-Seiten fehlen).

3 Plotins Schriften, sein Schüler-Kreis und die „Theologie“

Die in Kapitel 2 aufgezeigte Aufteilung der verwendeten Schriften Plotins auf 14 Traktate belegen eine intensive Kenntnis des Verfassers der „Theologie“ von Plotins Schriften. In Kapitel 3 wird daher zur Basis der „Theologie“ zurückgegangen: zu Plotin, seinen Schriften und seinen Schülern. Diese haben sich mit Platon und Aristoteles und dessen Kommentatoren auseinandergesetzt, um Aristoteles mit Platon zu einer philosophischen Wahrheit zusammenzuführen.

Warum wurden gerade diese Schriften Plotins für die Theologie ausgewählt?³⁷¹ Hierzu gibt die *Vita Plotini* des Porphyrius (Porph.Plot.) in der Übersetzung von Richard Harder plausible Hinweise.³⁷² Ebenfalls lässt sich mit Hilfe der *Vita* ein Einblick in Plotins Schulunterricht gewinnen, um die historischen Hintergründe zu erforschen, die diese Auswahl beeinflusst haben können. Anschließend wird die 31ste Schrift (Plot.5.8) und ihre Aufteilung in der „Theologie“ behandelt. Alle drei Arbeitsschritte geben Hinweise auf die Funktion der 31sten Schrift (Plot.5.8) für das Verständnis der „Theologie“ und auf die Intention des unbekanntem Verfassers der „Theologie“.

3.1 Mögliche Auswahlkriterien für Plotins Schriften in der „Theologie“

Dank der *Vita Plotini* des Porphyrius (Porph.Plot.) sind viele Details von Plotins Schriften und seinem Schülerkreis bekannt. Plotins Schüler Porphyrius hat nach dem Tod seines Lehrers dessen Werke thematisch zu sechs Enneaden (Porph.Plot.§§26–32) geordnet, mit Titeln versehen und herausgegeben. So wird es in der *Vita Plotini* beschrieben. Das geschah um ca. 300 n.Chr., mehr als 25 Jahre nach Plotins Tod. Porphyrius teilte die Schriften in drei Phasen ein, die den Phasen seiner An- bzw. Abwesenheit bei Plotin entsprechen. Im „frühen Alter“, in der *Frühphase*, war Porphyrius noch nicht bei ihm (Porph.Plot.§31). Plotin war zu dieser Zeit bereits in seinen 50er Jahren, also alles andere als jung, und hatte seine ausgereiften Grundlagenwerke geschaffen und nicht, wie Porphyrius suggeriert, unausgereifte Schriften einer *Frühphase* (Porph.Plot.§§31–32). In der zweiten Phase, die in die 60er Jahre des dritten

³⁷¹ Vgl. Christina D’Ancona 2001, S. 87.

³⁷² Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1958, Bd. Vc, *Vita Plotini*.

An dieser Stelle gilt mein großer Dank Frau Prof. Karin Alt. Sie weckte vor Jahren in ihrem textorientierten Seminar über die *Vita Plotini* sowie in ihren Kolloquien über Plot.4.8 „Über die Ekstasis und den Abstieg der Seele“ und über Plot.5.1 „Über die (wahre) Gerechtigkeit“ mein Interesse für Plotin. Ebenso danke ich Frau Susanne Plewa für intensive Plotin-Diskussionen.

Jahrhunderts fällt, war Porphyrius sechs Jahre bei ihm. In dieser Zeit soll Plotin mit seinen Schriften „auf der Höhe des Lebens“ (*Hochphase*) gewesen sein (Porph.Plot.§32). Als Plotin „bei bereits nachlassender Kraft“ (*Spätphase*) die letzten neun Werke schrieb, war Porphyrius nicht mehr bei ihm (Porph.Plot.§32).

Die „Theologie“ enthält aus Plotins sogenannter *Frühphase*³⁷³ in chronologischer Reihenfolge die 2te (Plot.4.7), die 6te (Plot.4.8), die 10te (Plot.5.1) und die 11te Schrift (Plot.5.2).³⁷⁴ Diese vier Schriften bilden die Basis für das gesamte plotinische Denken. Ihre Anfänge lauten: „Über die Seele, die unsterblich ist“ (Plot.4.7[2]), „Oft, wenn ich erwachte“ (Plot.4.8[6]), „Die Seele ist Abbild des Geistes, durch sie erkennt man, was über ihr ist“ (Plot.5.1[10]) und „Das *Eine* ist alles“ (Plot.5.2[11]). Die beiden letzten Schriften verdeutlichen die *Perilampusis*-Lehre. Der Begriff *Perilampusis* wird in Plot.5.1.6 eingeführt und erklärt. Durch seine *Perilampusis*-Doktrin hat Plotin einen systematischen Zusammenhang hergestellt, wie aus dem *Einen* die Vielheit entstehen kann. Diese Schriften waren nur einem kleinen Kreis zugänglich. Da Plotin allen 21 Schriften aus dieser Phase keinen Titel gegeben hatte, betitelte jeder sie verschieden. In der „Theologie“ haben sie nicht den Enneaden-Titel. Plotins langjähriger Schüler Amelius kannte diese Schriften sehr gut. Er war während der *Frühphase* und *Hochphase*, aus der die Schriften in der „Theologie“ stammen, Plotins Schüler und überarbeitete dessen Schriften zumindest größtenteils für den kleinen Leser-Kreis, den Plotin hatte.³⁷⁵

In der von Porphyrius bezeichneten *Hochphase* schrieb Plotin 24 Schriften, darunter folgende drei bzw. vier Schriften, die in der „Theologie“ vorkommen: die 27ste Schrift (Plot.4.3) und die 28ste Schrift (Plot.4.4) „Über die Seele“, die vor der Teilung durch Porphyrius jedoch eine Schrift bildeten, ferner die in dieser Arbeit zentrale 31ste Schrift (Plot.5.8) und die 38ste Schrift (Plot.6.7) „Wie kam die Vielfalt der Ideen zustande?“, von der nur der erste Teil vom Verfasser der „Theologie“ übernommen wurde.³⁷⁶ Über die 24 Schriften der „Hochphase“ schreibt Porphyrius:

„Diese 24 Schriften, die er während der 6 Jahre meiner, des Porphyrios, Anwesenheit verfasste - sie entnehmen den Gegenstand den gerade sich aufwerfenden Streitfragen,

³⁷³ Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1958, Bd. Vc, *Vita Plotini* §31.

³⁷⁴ 2te Schrift: Anfangs-Thema: *Über die Seele, die unsterblich ist* = Plot.4.7: „Unsterblichkeit der Seele“; 6te Schrift: Anfang: *Oft, wenn ich erwachte* = Plot.4.8: „Abstieg der Seele in die Leibeswelt“, der Anfang wurde oft zitiert, er ist auch im Nag-Hammadi-Fund erhalten; 10te Schrift: Anfangs-Thema: Die Seele ist Abbild des Geistes, durch sie erkennt man, was über ihr ist = Plot.5.1: „Die drei ursprünglichen Wesenheiten“; 11te Schrift: Anfang: *Das Eine ist alles* = Plot.5.2: „Entstehung und Ordnung der Dinge nach dem Ersten“.

³⁷⁵ Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1958 (Bd. Vc), (Porph.Plot.§25 und §102).

³⁷⁶ Die wenigen Zeilen aus dem zweiten Teil kommen auch in anderen Passagen Plotins vor, vgl. hierzu Plot.5.1.

wie wir es nach den Inhaltsangaben jeder einzelnen Schrift dargelegt haben – ergeben zusammen mit den 21 vor meiner Anwesenheit verfassten die Gesamtsumme von 45.³⁷⁷

Diese drei bzw. vier Schriften (27ste / 28ste, 31ste, 38ste) gehören für Porphyrius in die wichtigste Schaffenszeit Plotins.³⁷⁸

Gemäß der *Vita Plotini* wurde Plotin durch sein Studium bei Ammonius Saccas in Alexandria geprägt. In Plotins Schule in Rom wurden die Werke des Aristoteles diskutiert und kommentiert, so auch *De Anima* und die *Metaphysik*. Das setzt auch das Lesen der Aristoteles-Kommentatoren, z.B. Alexanders von Aphrodisias, voraus (Porph.Plot.§72). Plotin selbst erwähnt die *Metaphysik* in seiner 10ten Schrift (Plot.5.1). Dort hebt er in Kapitel 9 hervor, dass es Aristoteles verabsäumt habe über die erste Ursache zu schreiben, über das, was vor dem ersten Bewegter liegt. Damit hätten sich schon Pythagoras und die Philosophen nach ihm beschäftigt, manche jedoch „in nicht aufgeschriebenen Unterredungen“.³⁷⁹ Diese Lücke galt es zu schließen. Sollte dies mit der sogenannten „Theologie des Aristoteles“ geschehen? Ihrer Einführung zufolge ist sie ein „Kompendium der Philosophie“ und stellt dar, dass das „Anfangsprinzip die erstrebte Vollendung sei, die zuletzt erreicht wird“.³⁸⁰

Die dafür grundlegenden Schriften Plotins wurden vom Verfasser auf die „Theologie“, d.h. auf den *Logos vom Göttlichen*, aufgeteilt, darin eingearbeitet und erklärt. Sie geben eine systematische Darstellung der Lehre Plotins. So beweist die 2te Schrift (Plot.4.7) „Über die Seele, die unsterblich ist“ die Unsterblichkeit dadurch, dass die Seele nicht körperlich sei (sonst würde sie wie alles Körperliche vergehen) und alles Unkörperliche ewig sei. Die Seele sei ewig und müsse daher präexistieren. Die Unsterblichkeit und Präexistenz der Seele ist die Erklärung dafür, dass die Menschen nach der absoluten Erkenntnis und ihrem göttlichen Ursprung zurückstreben (*ἐπιστροφή*), nachdem sie in die Welt des Werdens und Vergehens gekommen sind. Die Frage nach dem „Abstieg der Seele in die Leibeswelt“ nach der Vereinigung mit dem *Nous* behandelt die 6te Schrift (Plot.4.8). Die in Traktat X übernommene Passage aus der 10ten Schrift (Plot.5.1) erklärt, wie man von der Seele auf das jeweils nächst Höhere, den *Nous*

³⁷⁷ Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1958 (Bd. Vc), *Vita Plotini* (§28), S. 17. Der Einschub lautet auf Griechisch (S. 16): *ἐκ προσκαιρῶν προβλημάτων τὰς ὑποθέσεις λαβόντα, ὡς ἐκ τῶν κεφαλαίων ἐκάστου τῶν βιβλίων ἐδηλώσαμεν.*

³⁷⁸ S. Einleitung und Kap. 2 zur Frage, ob Plot.4.3[27] und 4.4[28] in der „Theologie“ getrennt waren oder nicht. Die verwendeten Passagen von Plot.4.3 und 4.4 zeigen zumindest deren enge inhaltliche Verbindung.

³⁷⁹ Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1956 (Bd. Ia), S. 233.

³⁸⁰ Petrus Nicolaus: Liber I.1; lateinisch: *compendium Philosophiae und Principale quaesitum [...] est finis intentus, qui postremo invenitur.*

und dann auf das Hen, schließen kann. Ihre Verwendung lässt meines Erachtens die Intention des Verfassers der „Theologie“ erkennen, dem Logos eine besondere Bedeutung beizumessen. Folgender Satz geht in Plotins Text dieser Passage voraus:

Plot.5.1[10]2.3: <die Seele ist > „ein Abbild des Geistes; so wie der ausgesprochene Gedanke (*Wort*) ein Abbild des Gedankens (*Wort*) in der Seele ist, so ist die Seele selbst der ausgesprochene Gedanke des Geistes, die ganze Wirkungs- und Lebenskraft, die er ausströmt, um anderes zur Existenz zu bringen.“³⁸¹

Εἰκὼν τις ἐστὶ νοῦ· οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἦν προίεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν.

Der Logos inkarniert sich in den Menschen. Es zeigt sich, wie nachvollziehbar durch die Übersetzung von *Logos* als *Wort* daraus ein *verbum divinum* werden kann. Diese Stelle ist von zentraler Bedeutung, dokumentiert sie doch die Gedankendichte und die Interpretationsbreite von Plotins Texten.

Die 11te Schrift (Plot.5.2) erläutert, wie aus dem *Einen*, der Ursache der Ursachen, die Vielfalt entstehen kann, nämlich durch Emanation bzw. Perilampsis, d.h. Ausstrahlung. Die philosophisch-theologischen Fragestellungen über das Göttliche und dessen Schöpfung, die für den Weg der Erkenntnis relevant sind, werden in der 27ten und 28ten Schrift (Plot.4.3+4.4) *Über die Seele* behandelt. Die 28te Schrift (Plot.4.4) enthält in den ersten Kapiteln die über 140 *Quaestiones* und Theoreme, die in der „Theologie“ von Bedeutung sind. In der arabischen Fassung erscheinen sie am Anfang in *Mīmar I* und in der lateinischen *Editio princeps* im *Index* von Petrus Nicolaus. Ausführlich reflektierte Themen sind die Teilbarkeit der Seele und ob sie sich wie in einem Raum befindet. Dieses Thema wird in der 27ten Schrift (Plot.4.3) zusammen mit dem Thema Erinnerung ausgeführt. Woran erinnert sich die Seele im noetischen Bereich? Diese beiden Schriften bildeten bei Plotin eine umfangreiche Schrift. Sie dokumentieren seinen Unterricht. Priorität hatte bei ihm die Behandlung der immerwährenden Fragen, da man, selbst wenn die Aporien nicht gelöst werden können, diese dann wenigstens kennt. So schreibt er es am Anfang der 27sten Schrift (Plot.4.3). Die 38te Schrift (Plot.6.7) beschäftigt sich mit der ersten Ursache, dem Guten, und damit, wie die Vielfalt der Ideen zustande kommt.

Wie Platon greift auch Plotin auf vorausgegangene Autoritäten und ihre Lehren zurück und setzt sich mit ihren Theoremen auseinander. Seine ausgewählten sieben Schriften enthalten

³⁸¹ Harder (Plotin) 1956 (Bd. Ia), S. 215.

diese Doxographien und sind deshalb als ein Kompendium der Philosophie geeignet und wirkmächtig. Auch heutzutage lassen sich in einem Kompendium der griechischen Philosophie, z.B. von Frank Eckstein, als zentrale Sätze der griechischen Philosophie noch genau die Kernsätze finden, die bereits bei Plotin vorkommen.

Eine prägende Autorität für Plotin ist vor allem Pythagoras (580–500 v.Chr.) mit seinen aus Ägypten stammenden Lehren von der *Unsterblichkeit der Seele* und der *Metempsychosis* (Seelenwanderung).³⁸² Kritisch behandelt Plotin in seiner Schrift *Über die Seele, die unsterblich ist*, die materialistischen Atomisten wie Leukipp und Demokrit und kritisiert detailliert besonders die Stofflichkeit der Seele bei den Stoikern (in der „Theologie“ *Mīmar* III, XII). Pythagoras kommt auch Bedeutung bei der Zahlensymbolik zu: Die Eins ist der Anfang für die folgenden Zahlen und ewig, sie ist das Symbol für Gott. Nach ihr folgt die Zwei als Symbol der Verschiedenheit und die Drei als Symbol der hergestellten Ganzheit.³⁸³ Für Plotins *Lehre von Hen, Nous, Seele*, ihr Verhältnis zueinander und ihre klare Darstellung ist dessen Einfluss spürbar. Ferner ist Heraklit aus Ephesos (540–480 v.Chr.) mit dem Logos-Begriff als *ewige Weltvernunft*³⁸⁴ oder *ewiges Weltgesetz*³⁸⁵ eminent prägend und Parmenides aus Elea (um 540 v. Chr.) mit dem *Begriff des Seins*³⁸⁶. Eckstein zitiert die Kernsätze von Parmenides, die auch Plotin prägen, wie die 31ste Schrift (Plot.5.8)³⁸⁷ zeigt: „Denken bedeutet Seiendes denken.“³⁸⁸ „Denken heißt also: Mit Hilfe des „ist“, d.h. des Seins zur Erkenntnis gelangen.“³⁸⁹ Hinsichtlich Empedokles‘ Lehre führt Eckstein an, dass Empedokles (5tes Jh. v. Chr.) gegenüber dem einen Ur-Stoff die *vier Elemente (Stoicheia) Feuer, Luft, Wasser und Erde*³⁹⁰ verwendet und das Entstehen der Vielfalt durch seine *Lehre von Liebe und Streit*³⁹¹ bzw. Vereinigung und Trennung als Bewegungsursache³⁹² erklärt. Die Entstehung der Vielfalt durch Trennung und Vereinigung, die Aufnahme der Formen der vier Elemente und der anderen Formen, bestimmen den Schlusssatz der „Theologie“, der dieses Thema mit der implizierten Aufforderung zur

³⁸² Frank Eckstein 1974, S. 21.

³⁸³ Eckstein 1974, S. 20.

³⁸⁴ Eckstein 1974, S. 25.

³⁸⁵ Eckstein 1974, S. 25.

³⁸⁶ Eckstein 1974, S. 28.

³⁸⁷ S. Plot.5.8[31].5 und Nic Liber XIV.

³⁸⁸ Eckstein 1974, S. 28.

³⁸⁹ Eckstein 1974, S. 29.

³⁹⁰ Eckstein 1974, S. 32.

³⁹¹ Eckstein 1974, S. 33.

³⁹² Eckstein 1974, S. 32–33.

Rückkehr zum geistigen Ursprung behandelt. Diese Stelle findet sich auch in der 31sten Schrift (Plot.5.8).³⁹³

Für das Verständnis, wie später in der alexandrinischen Schule Platon und Aristoteles harmonisiert werden konnten, ist Anaxagoras aus Klazomenai (5tes Jh. v. Chr.) die entscheidende Autorität. Er suchte bereits nach der wahren Ursache für die erste Bewegung und fand sie im *Nous* als dem *Ersten Beweger*.³⁹⁴ Vor dem Hintergrund von Anaxagoras Lehre habe Eckstein zufolge Aristoteles im sinnlich wahrnehmbaren Bereich „eine auf dem Zweckbegriff basierende Naturphilosophie“ aufgestellt und Platon seine Erkenntnislehre „auf dem Primat des Geistigen“ gegründet.³⁹⁵ Anaxagoras zufolge entstehe alles aus zahllosen, unveränderlichen bis ins Unendliche teilbaren Spermata durch Mischung und Trennung infolge von Wirbelbewegungen, wobei der *Nous* die ordnende Kraft sei.³⁹⁶ Dieser besitze Einfachheit des Wesens, Macht und Wissen.³⁹⁷ Da der Mensch sich nach Aristoteles unter den Lebewesen durch den Geist auszeichne, bestünde seine „höchste Glückseligkeit in der Tätigkeit dieses höchsten Gutes, des Geistes“.³⁹⁸ Dies gilt ebenso für die Lehre Platons und Plotins.

Eine Schlüsselrolle für ein „Kompendium der Philosophie“³⁹⁹ und die genannten Autoritäten nimmt daher die ausführlich behandelte 31ste Schrift (Plot.5.8) ein: *Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?* Sie setzt sich mit den Lehren der Vorgänger auseinander und betrachtet, ausgehend von der Schönheit in der sinnlich wahrnehmbaren Welt, die Schönheit der geistigen Welt und die des Geistes. Der Geist umfasst alle Ideen bzw. Formen. Sie sind *in* ihm. Der Terminus *εἶδος* kann *Idee* und *Form* bedeuten und somit Platons Ideen und Aristoteles' Formen ausdrücken. Ebenso sind die Termini für *sehen* im Griechischen fast genauso wie im Deutschen, Arabischen und Lateinischen sowohl für das sinnliche als auch das geistige Sehen anwendbar.

Seit Platons *Timaeus* bewegt die Platoniker die Frage, ob die Ideen im *Nous* (Geist) oder außerhalb von ihm sind. Plotin belegt in dieser Schrift – philosophiegeschichtlich – bedeutsam, dass sie im *Nous* sind. Der *Nous* ist (wahres) Sein, (absolute) Weisheit und Leben. Über ihm ist das jenseits vom *Nous* seiende Eine, über das der Mensch keine Aussage machen kann. Der

³⁹³ Plot.5.8.7.19ff; es handelt sich um den Schluss von Teil B von Plot.5.8, s. Kapitel 3.3 dieser Arbeit.

³⁹⁴ Eckstein 1974, S. 42.

³⁹⁵ Eckstein 1974, S.42.

³⁹⁶ Eckstein 1974, S. 43–45.

³⁹⁷ Eckstein 1974, S. 44.

³⁹⁸ Eckstein 1974, S. 44.

³⁹⁹ In der lateinischen Fassung steht *compendium Philosophiae* geschrieben.

Nous und das Hen können zusammen oder getrennt als Gottheit aufgefasst werden. Plotins Lehre eignete sich auf Grund ihrer Einfachheit und geringen Differenziertheit, was die Triade anbelangt, für eine rationale Universal-Theologie. Die bedeutende Funktion dieser Schrift ist allein schon äußerlich durch ihre Aufteilung gemäß der Lf-Zählung auf die Traktate IV und XI und den Schluss der „Theologie“ erkennbar. Im Schluss-Teil werden die vier Elemente des Empedokles wieder der einen Hyle untergeordnet, die eine gewisse Ur-Form enthält. Als Fazit resümiert der Schluss-Satz, dass der Mensch das Göttliche in sich selbst, d.h. das wahre Selbst, erkennen muss, um diese verborgene Hyle zu enthüllen und die Wahrheit zu sehen.

Zusammenstellung der in der „Theologie“ vorkommenden Schriften Plotins

Die Zusammenstellung der ausgewählten Themen der „Theologie“ befindet sich bereits am Anfang der arabischen „Theologie“ (Kf) nach dem Prolog: Ziel ist, die Lehre von Gott, der Ursache der Ursachen, aufzuzeigen und dessen Wirkung, wie aus dem Einen die Vielheit entsteht. „Dass die Lichtkraft von Gott auf den Geist ausstrahle und dann von Gott durch Vermittlung des Geistes auf die himmlische All-Seele übergehe: vom Geiste aber durch Vermittlung der Seele auf die Natur, und von der Seele durch Vermittlung der Natur auf die entstehenden und vergehenden Dinge wirke.“⁴⁰⁰ Gott bewegt sich dabei nicht, von ihm geht jedoch alle Bewegung aus. An dieser Stelle wird auch in der Kf auf die „Harmonisierungs-Passage von Aristoteles mit Platon“ hingewiesen, die jedoch in der Kf nicht mehr vorkommt, sondern nur in der Lf enthalten ist.⁴⁰¹ Dies ist ein Beweis dafür, dass die Lf die ältere ist. Anschließend werden die Geistwelt (Plot.5.8[31]), ihre Erhabenheit und Schönheit genannt und die schönen strahlenden Formen in ihr, von denen auch die Schönheit aller Dinge ausgehe, die man jedoch wegen der vielen Verhüllungen nicht ihrer Wirklichkeit gemäß beschreiben könne. Als weitere Themen werden genannt, wie die Kraft des Geistes auf die himmlische Welt-Seele, die Gestirne, die Natur und die sinnlich wahrnehmbaren Dinge emaniert, der Abstieg der Seele (Plot.4.8[6]), die erhabene göttliche Seele sowie die Tier- und Pflanzenseele, Erd- und Feuerseele (Plot.4.7[2]). Schließlich folgen die 142 Fragen (Plot.4.4[28]). Für die „Theologie“ wurden als Basis für das plotinische System von Hen / Nous / Psyche und der Perilampsis die 10te Schrift (Plot.5.1) und die 11te Schrift (Plot.5.2) ausgewählt, ferner die 2te (Plot.4.7) und 6te Schrift (Plot.4.8) für die Lehre der Unsterblichkeit der Seele und ihr Hinabsteigen in die irdische Welt.

⁴⁰⁰ Diet S. 3 und 4.

⁴⁰¹ Siehe Valentin Rose 1883, Sp. 843–846, der die „Einschübe“ für spätere Interpolationen hält.

Des Weiteren beinhaltet die „Theologie“ Grund-Fragen aus der 27sten und 28sten Schrift und Plotins wichtige epoptische Schriften, die 31ste (Plot.5.8) und 38ste (Plot.6.7), die in die höchste Philosophie einführen und die Urweisheit als Ziel haben. Plotins 31ste Schrift (Plot.5.8) erhält eine Schlüsselfunktion, weil sie im Grunde genommen dessen gesamte Lehre zusammenfassend darstellt.

Das Verhältnis der „Theologie“ zur Epistola und den Dicta⁴⁰²

Als *Plotinus Arabus* sind von den insgesamt 54 Schriften Plotins (nach der porphyrischen Enneaden-Zählung) 17 Schriften in drei arabischen Werken überliefert, die in der Edition von Henry-Schwyzler-Lewis (1959) in englischer Übersetzung durch Lewis wiedergegeben sind, zusammen mit dem griechischen Plotin-Text:⁴⁰³

- *Dicta Sapientis Graeci*, herausgegeben von Rosenthal (1952/3/5), enthalten Passagen der Enneaden 4–6, die größtenteils nicht in der „Theologie“ vorkommen und durch as-Siğistānī⁴⁰⁴ bzw. Abū l-Qāsim al-Kātib⁴⁰⁵ im *Šiwān al-hikma* und durch aš-Šahrastānī im *Kitāb al-milal wa-n-niḥal* überliefert sind,⁴⁰⁶
- *Epistola De Scientia Divina*, enthält die Teile aus Enneade 5, die nicht in der „Theologie“ vorkommen,⁴⁰⁷
- *Theologia quae dicitur Aristotelis* (7 bzw. 8 Schriften aus den Enneaden 4–6).

Die „Theologie“ enthält in der arabischen Überlieferung die bedeutendsten, systematisch geordneten epoptischen Plotin-Passagen, wie die Henry-Schwyzler-Lewis-Ausgabe (1959) eindrucksvoll belegt. Zwei Teile, die nicht in den Enneaden vorkommen, sind auch bei Eusebius zitiert. Wie ist das Verhältnis der drei arabischen Werke untereinander? Zimmermann zufolge gehören alle drei Werke zu einer arabischen Großschrift, die auf der Enneaden-Ausgabe des

⁴⁰² Ausführlich beschrieben bei Cristina D’Ancona 2004, S. 159–176.

⁴⁰³ Henry-Schwyzler-Lewis (Plotin) 1959, S. XXVI–XXXIV; enthält ferner eine gute Übersicht der Plotin-Stellen in den drei arabischen Werken, S. 489–501. Die Einarbeitung der Plotin-Schriften in die „Theologie“ findet teilweise nur von Teilen der Schriften statt, so finden sich z.B. in der „Theologie“ von 4.3[27] nur ca. 2 Kapitel, von 4.4 nur der erste Teil und der Schlussteil, von 6.7[38] nur der erste Teil, während von den Schriften 4.7[2], 4.8[6] und 5.8[31] der größte Teil übernommen wurde. Henry-Schwyzler-Lewis (Plotin) 1959 enthält auch einen Überblick der benutzten Manuskripte, inklusive des Aya Sofya 2457 Manuskripts, S. XXVIII–XXXI: das judäo-arabische Ms II 1198 besteht dort aus 120 folia. S. zu den Quellen-Angaben auch Cristina D’Ancona 2003. Vgl. Dimitri Gutas 2007.

⁴⁰⁴ Henry / Schwyzler / Lewis (Plotin) 1959.

⁴⁰⁵ Cristina D’Ancona 2001, S. 79.

⁴⁰⁶ D’Ancona 2001, S. 78–79.

⁴⁰⁷ S. D’Ancona 2001, S. 78; sie verweist auf Kraus (1941) und die pseudo-epigraphische al-Fārābī-Zuschreibung.

Porphyrius basiert.⁴⁰⁸ Als einziges Argument für eine auf den Enneaden basierende „Theologie des Aristoteles“ wird von Schwyzer und Zimmermann angeführt [s. Einleitung unter 2tens Forschungsstand], dass die verwendete Schrift Plotins „Über die Seele“ bereits durch Porphyrius in zwei Teile geteilt gewesen sei, worauf in der Kf im zweiten Traktat die Erwähnung „zweite Schrift“ anspiele. Der älteste Textzeuge, ein von Andrei Borisov entdecktes judäo-arabisches Fragment aus der Firkovich-Sammlung 1198, enthält diesen Zusatz jedoch noch nicht. Dieser mag auf Grund späterer Enneaden-Kenntnisse von einem Kopisten hinzugefügt worden sein, da die erste Frage des zweiten Traktats der „Theologie“ auch die erste Frage der abgeteilten „zweiten Schrift“ Plot.4.4[28].1 ist. Es gibt keinen Grund, die „Theologie“ auf einer Enneaden-Edition basieren zu lassen. Die Themenfrage nach der Erinnerung der Seele im geistigen Bereich passt dort genau an diese Stelle, da zuvor über die geistige Seele gesprochen wurde. Die wichtige Passage der umfangreichen Schrift „Über die Seele“ befindet sich bei Plotin an der Stelle, wo der Wechsel von der Sinnenwelt zur geistigen Welt stattfindet. Das Thema des Menschen, der nach der geistigen Erkenntnis strebt und damit einen noch wichtigeren Kampf als Herakles erstrebt, führt zur neuen Haupt-Frage, welche Art der Erinnerung die Einzel-Seele im geistigen Bereich habe. Thematisch gesehen gehören die von Porphyrius geteilten Abschnitte Plot.4.3 und Plot.4.4 über die Seele zumindest bis Anfang Plot.4.4[28].4.11 (oder sogar bis 4.4[28].8.39) zusammen. Bis dahin wird die Passage auch in der „Theologie“ behandelt, jedoch nicht die Herakles-Passage, die an dieser Stelle nicht in die „Theologie“ passt. Die Hauptfrage von Plot.4.4 setzt keine Enneaden-Edition für die „Theologie“ voraus, in der das Thema über die Seele durch Porphyrius in zwei Schriften Plot.4.3 und Plot 4.4 getrennt wurde.⁴⁰⁹ In der „Theologie“ befinden sich noch weitere Anfänge wichtiger Plotin-Passagen, die wie der Anfang von Plot.4.4[28] keine Anfänge einer Schrift waren, aber durch ihre zentrale Bedeutung zu Traktat-Anfängen der „Theologie“ wurden, wie Plot.5.8[31].10.18 von Liber XI. Die Zusammenstellung der Werke in der Edition des *Plotinus Arabus* von Henry-Schwyzer-Lewis mit der Enneaden-Zählung des Porphyrius macht deutlich, dass zuerst die „Theologie“ vorhanden war. Auf Grund der in ihr enthaltenen plotinischen Themen-Angaben ohne Nennung der Enneaden-Titel und der kunstvoll abgestimmten Bezüge basiert sie nicht auf einer griechischen Enneaden-Edition bzw. arabischen Enneaden-Übersetzung. Der Inhalt der „Theologie“ führt jedoch dazu, dass die enthaltenen epoptischen Schriften in der thematischen

⁴⁰⁸ S. Einleitung dieser Arbeit zu 2tens Forschungsstand: FG 1 und FG 3.

⁴⁰⁹ Auch Harder / Beutler / Theiler (Plotin), Bd. IIb, 1962 ordnen die Schriften Plot.4.3 und 4.4 bezüglich der Frage über die Erinnerung der Seele im geistigen Bereich als zusammengehörend an.

Enneaden-Einteilung zu den Enneaden 4–6 gehören, die sich auf die Seele, den Geist und das, was jenseits von ihm ist, beziehen. In der „*Epistola De Scientia Divina*“ sind weitere Schriften (in der Enneaden-Reihenfolge) zusammengetragen, die den Nous, d.h. die 5te Enneade betreffen. Sie enthält jedoch bis auf wenige Zeilen nicht die bedeutenden Schriften, die bereits in der „Theologie“ vorhanden sind.⁴¹⁰ Sie setzt eine Enneaden-Fassung und die Kenntnis der „Theologie des Aristoteles“ voraus. Nach der „Theologie“ und der „*Epistola*“ wurden höchstwahrscheinlich die „*Dicta Sapientis Graeci*“ mit Bezug auf die Enneaden-Reihenfolge erstellt.⁴¹¹ Sie enthalten weitere Schriften und Passagen, die – bis auf wenige Ausnahmen – nicht in der „Theologie“ vorkommen.⁴¹² Dies weist auf die große Bedeutung der „Theologie“ hin, die sie schon sehr früh in der arabischen Welt hatte: es wurden offensichtlich weitere plotinische Schriften zusammengetragen, ohne jedoch die Schriften aus der „Theologie“, die als „Theologie des Aristoteles“ bekannt war, hinzuzufügen.⁴¹³ Plotin gilt zu der Zeit als Autor der Enneaden-Schriften, nicht Aristoteles, und Porphyrius war der Herausgeber.⁴¹⁴ Daher gehe ich nicht von einer Enneaden-Abhängigkeit aller drei Schriften aus, wie es gegenwärtig auf Grund des „Enneaden-Arguments“ (siehe Einleitung FG 3) Konsens zu sein scheint. Der Kanon der in der *Epistola* und den *Dicta* enthaltenen Schriften basiert jedoch auf den Kenntnissen des zweiten und dritten Bandes der Enneaden-Edition des Porphyrius und den Kenntnissen der in der „Theologie“ enthaltenen Schriften. Z.T. sind dort auch deren Enneaden-Titel erhalten.⁴¹⁵

⁴¹⁰ *Epistola* enthält nur: Plot.5.3[49] „Über die Erkenntnis vermittelnden Hypostasen und das Transzendente“; Plot.5.4[7] „Wie entsteht von dem Ersten das nach dem Ersten und über das Eine“; Plot.5.5[32] „Dass das Intelligible nicht außerhalb des Intellekts ist und über das Gute“: dies ist die Folgeschrift der 31sten Schrift; Plot.5.9[5] „Über den Intellekt, die Ideen und das Seiende“.

⁴¹¹ Vgl. Cristina D’Ancona 2004, S. 176: Ms Marsh 539 (13tes Jh.) enthalte *Dicta*, deren Exzerptor die „pseudo-Theology“ gekannt haben muss, da er auf Grund einer „Theologie“-Stelle eine Plotin-Passage aus Plot.4.8 dem Platon zugeschrieben habe.

⁴¹² Plot.4.3[27]; Plot.4.4[28]: die Passagen ohne Entsprechung in der „Theologie“; Plot.4.5[29] „Über die Seele oder psychologische Aporien III“; Plot.4.7[2] eine Passage; Plot.4.8[6]: ohne Entsprechung in der „Theologie“; Plot.4.9[8] „Über die Frage, ob alle Seelen eine sind“; Plot.5.4[7] „Wie entsteht von dem Ersten das nach dem Ersten und über das Eine“ (eine Stelle); Plot.5.6[24]; Plot.6.4[22] „Über die Behauptung, dass das Seiende als eines und dasselbe zugleich überall ganz sei (I)“; Plot.6.7[38]: der 2te Teil ab 17.40 bis 42.16, ohne Entsprechung in der „Theologie“; Plot.6.9[9] „Über das Gute oder das Eine“.

⁴¹³ In der Plotiniana Arabica fehlen 4.1[21], 4.2[4], 5.7[18], 6.1[42], 6.2[43], 6.3[44], 5.5[23], 6.6[34], 6.8[39] und Enneaden 1–3, d.h. 27 weitere Schriften.

⁴¹⁴ Vgl. Cristina D’Ancona 2001, S. 78–81. Sie vertritt auf der Basis von Rosenthal und Kraus die Ansicht, dass alle drei Werke eine gemeinsame Vorlage haben, und verweist auf S. 83–84 auf Zimmermann (1986), der al-Ḥimṣī als Verfasser eines verlorenen Großwerks sieht, das diese drei Werke enthält.

Vgl. Cristina D’Ancona 2001, S. 41–44: *Lücken* in der Enneaden-Edition können ein Verlust einer Seite im Archetyp sein und müssen nicht auf einer anderen Edition beruhen. D’Ancona 2012, S. 48, verweist auf Paul Kraus 1936, S. 214–15, der Paul Henry widerlege, dass Eusebius sich auf Grund einer Textstelle der 2ten Schrift „Über die Seele, die unsterblich ist“, die in den Enneaden fehlt, auf eine Edition von Eustochius beziehen könnte, die vor den Enneaden herausgegeben worden sei.

⁴¹⁵ S. Zimmermann 1986, S. 150–152; S. 151 führt Zimmermann z.B. aus der *Epistola* den Titel „On Mind, Forms, and Being“ für Plot.5.9[5] als Enneaden-Titel an.

Im Folgenden werden über Plotins Schultradition weitere Rückschlüsse auf die Auswahl der Schriften und auf einen möglichen Verfasser der „Theologie“ gewonnen.

3.2 Arbeitsweise Plotins und seiner Schüler: Was war Schultradition?

Die Schule Plotins, seine Arbeitsweise und seine Schüler werden unter Berücksichtigung der *Vita Plotini*, der 27sten (Plot.4.3) / 28sten (Plot.4.4) und 10ten Schrift (Plot.5.1) näher betrachtet, um noch detaillierter aufzuzeigen, wie vertraut der Verfasser der „Theologie“ mit Plotins Lehre und Unterrichts-Methode war. Wenn nicht anders aufgeführt, beziehen sich die Zitate jeweils auf die Übersetzung von Harder.⁴¹⁶

Was war Schultradition?⁴¹⁷ In Alexandria in Ägypten fand Plotin in Ammonius den Lehrer, den er gesucht hatte (Porph.Plot.§13–14). Er drang bei ihm während der elf Jahre so tief in die Philosophie ein, dass er auch die persische und indische kennenlernen wollte (Porph.Plot.§15). Als der Feldzug von Kaiser Gordian III. gegen die Perser mit ihm im Gefolge fehlschlug, ging Plotin nach Rom⁴¹⁸ und hielt dort 10 Jahre lang Vorlesungen auf der Basis von Ammonius, ohne jedoch etwas zu veröffentlichen.⁴¹⁹ Sein Schulunterricht war ein Durcheinander, wie Porphyrius in der *Vita Plotini* berichtet. Plotin regte seine Schüler zum Fragen an. Die „Vorlesungen glichen eher einem Gespräch“.⁴²⁰ Kommentare und Abhandlungen zu Platon und Aristoteles wurden besprochen und das Wesentliche von Plotin in dessen eigenständiger Sicht zusammengefasst.⁴²¹ In Plotins Schule wurden Aristoteles' Werke diskutiert und kommentiert, vor allem „De Anima“ und die „Metaphysik“.⁴²² Letztere wird in der *Vita Plotini* ausdrücklich erwähnt⁴²³ und Plotin selbst führt sie in seiner 10ten Schrift (Plot.5.1) an. Auch Plotins Sprachstil ist in der *Vita Plotini* anschaulich beschrieben. So habe er gedanklich und sprachlich sehr verkürzt gesprochen und musste wegen seines Stils schon zu Lebzeiten erläutert werden (Porph.Plot.§70). Meiner Meinung nach betont Porphyrius dadurch indirekt seine eigene Leistung als Herausgeber von Plotins Schriften. Dessen Schreibstil zeigt Charakteristika wie Anakoluth, Ellipse und Litotes. Diese erschweren in der Tat ein klares Verstehen. Seine

⁴¹⁶ Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1958, Bd. Vc.

⁴¹⁷ S. Grundriss der Geschichte der Philosophie 5/2, 2018: Plotin (Christoph Horn). Auch dort ist die *Vita Plotini* die Haupt-Quelle für Plotins Schriften und Unterricht.

⁴¹⁸ Porph.Plot.§§16–17.

⁴¹⁹ Porph.Plot.§72–73.

⁴²⁰ Karin Alt 2005, S. 11.

⁴²¹ Karin Alt 2005, S. 11.

⁴²² S. *apparatus criticus* der Plotin-Editionen.

⁴²³ Porph.Plot.§71.

Schriften wurden auch von Plotins Schüler Amelius bei Abschriften für einen engen Lesekreis erläutert.

Über Plotins Werke und Wirken erfährt der Leser der *Vita* Folgendes: „In seine Bücher sind stoische und peripatetische Lehren eingestreut, und sehr häufig ist die Metaphysik des Aristoteles verwendet. Er war wohl vertraut mit den Lehrsätzen der Geometrie und Arithmetik, der Mechanik, Optik und Musik; selber aber solche Lehren auszuarbeiten war er nicht gerüstet.“⁴²⁴ „In den Vorlesungen ließ er zunächst die Kommentare vorlesen“, z.B. von Numenius oder den Peripatetikern wie Alexander von Aphrodisias (§72). Niemals habe er nur eine Lehre übernommen, sondern er sei originell in seinem wissenschaftlichen Denken gewesen und habe „den Geist des Ammonios“ in seine Untersuchungen hineingebracht (§73). Er habe mit wenigen Worten den tiefen Sinn einer Lehre wiedergegeben und dann nicht weiter ausgeführt. Plotin beschäftigte sich „mit den Katalogen der astrologischen Wirkungen, wie sie die Nativitätssteller brauchen“ (§79). Unter seinen Hörern waren auch Sektierer. Plotin schrieb gegen die Gnostiker (33te Schrift, Teil der Großschrift 30–33). Gegen die anderen zu schreiben, überließ er den Schülern. Amelius verfasste 40 Bücher gegen den Traktat des Zostrianus (§81).⁴²⁵ Als Plotin vorgeworfen wurde, er plagiiere Numenius, verfasste Amelius die Verteidigungsschrift „Über den Unterschied der Lehren des Plotinos gegenüber Numenios“ und widmete diese Schrift Basileus, d.h. dem „Purpurgewandeten“ Porphyrius (§§82–83). Als Porphyrius noch nicht im Kreis von Plotin war und die Ansicht vertrat, dass die geistigen Gegenstände außerhalb des Geistes Existenz haben (§91), schrieb Amelius zweimal „Gegen die Aporien des Porphyrios“. Als Porphyrius widerrief, wurde er in den Kreis aufgenommen, er durfte Plotins Lehren durchgliedern und schrieb sie ausführlicher auf. Porphyrius habe auch Amelius im Schreiben bestärkt (§93). Plotin machte einmal drei Tage lang mit Porphyrius ein Frage- und Antwortspiel über die Seele und meinte dazu, als ein anderer Schüler sich beklagte: „Aber wenn wir nicht die Aporien lösen, die Porphyrius fragt, werden wir schlechterdings nicht in der Lage sein irgend etwas zum Nachschreiben Geeignetes vorzutragen.“ (§69)

Der athenische Redner und Philosoph Longin forderte Porphyrius auf zu ihm nach Phönizien zu kommen und Plotins Schriften mitzubringen. Er hatte schon einige von dessen Schriften bearbeitet, und gerade die „Über die Seele“ und „Über das Seiende“ seien besonders durch Fehler entstellt gewesen (§98). Nach der Ansicht von Porphyrius verstand Longin nicht Plotins

⁴²⁴ Porph.Plot.§71.

⁴²⁵ Zusammen mit der „Theologie“ ist eine ähnliche Schrift des Zostrianus im Werk *Nova Philosophia* des Franciscus Patricius überliefert.

Stil und hielt vieles für *Schreibfehler*. Amelius hatte für Longin Schriften mitgebracht, die direkt vom Original abgeschrieben worden waren. So besaß Amelius neben seinen eigenen Aufzeichnungen auch Abschriften von Plotins originalen Schriften (§102). Wie bekannt die Schule Plotins gewesen war, belege das Buch des hochangesehenen Longin mit dem Titel „Longinus gegen Plotinos und Gentilianus Amelius Über das letzte Ziel“ (§103–121): Longin lobt Plotin und Amelius, deren Beiträge sich durch eine „Fülle der Probleme“ auszeichnen und die „eine ganz eigene Methode der Untersuchung anwenden“ (§122). Amelius wandle auf „den Spuren des Plotinos“, ἴχνη τοῦ Πλωτίνου, unterscheide sich jedoch durch die Weitschweifigkeit seiner Auslegung von der Gedankendichte Plotins (§124). Hier liegt meiner Meinung nach auch eine negative Bewertung des Porphyrius gegen Amelius vor. Für die Suche nach einem möglichen Verfasser der „Theologie“ sei festgehalten, dass Amelius für ausführliche Auslegungen der Schriften Plotins in der Antike bekannt war.

Porphyrius hatte der *Vita Plotini* zufolge von Plotin die Aufgabe erhalten die Ordnung und Überwachung seiner Schriften zu übernehmen, dies hatte er Plotin versprochen und den übrigen Schülern angekündigt (§137). Er ordnete sie in sechs Enneaden an. Die Enneaden 1–3 ergeben das erste Buch: Enneade 1 behandelt „Die Ethik“, Enneade 2 „Naturphilosophische Fragen und den Kosmos“, Enneade 3 „Die Dinge in der Welt“; ferner ergeben Enneade 4 und 5 das zweite Buch: Enneade 4 „Die Seele“. Das Thema von Enneade 5 ist „Der Geist“. Teilweise werden auch das Jenseitige, der in der Seele befindliche Geist und die Ideen thematisiert. Enneade 6 bildet das dritte Buch und behandelt das Seiende, ferner das Eine, das zugleich das Ganze überall ist, sowie das Gute, seinen freien Willen, die Zahlen und wie es zur Vielfalt der Ideen kam. (§139–148)

Die Arbeit von Plotins Schülern bestand auch darin, dass sie zu einigen dieser Schriften *Hypomnemata* (Kommentare) verfassten, weil Freunde Klarheit über die Schriften haben wollten. Ferner wurden zu allen Schriften, bis auf die „Über das Schöne“ in chronologischer Reihenfolge *Kephalaia* (kurze Themen-Vorstellungen) verfasst. In Porphyrius‘ Edition würden nicht nur die *Kephalaia* vorgelegt, sondern auch *Epicheiremata* (Rekapitulationen), die als *Kephalaia* mitgerechnet seien. Danach sollten noch *Stigmai* („Lesezeichen“ oder Satzzeichen) gesetzt werden und fehlerhafte Lesarten korrigiert werden (λέξις διορθοῦν). (§ 148–150)

Im Unterricht wurde Plotins Lehre im Gespräch unter verschiedenen Aspekten Schritt für Schritt auf der jeweiligen Erkenntnisstufe der Schüler diskutiert. Ziel war es von der irdischen Ebene des Menschen ausgehend nach der höchsten Weisheit, der Urweisheit, zu streben. Plotin war dazu berechtigt, da er, wie Porphyrius berichtet, „von Geburt an etwas Besonderes vor allen

anderen“⁴²⁶ hatte. Er sei „ununterbrochen mit seinem göttlichen Auge“, d.h. mit seinem geistigen Auge, auf seinen beiwohnenden Daimon gerichtet gewesen, der von „höherer Göttlichkeit“ war.⁴²⁷ Auf Grund der verschiedenen Aspekte und der unterschiedlichen Erkenntnisstufen, unter denen das Thema der drei *Ousiai* (*Entitäten*) diskutiert wurde, mögen manche plotinischen Aussagen auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen, nicht jedoch, wenn man genau analysiert, unter welchem Aspekt, auf welcher Erkenntnisstufe und mit welcher Schülerschaft das jeweilige Thema diskutiert worden war. Das spiegelt auch die „Theologie“ wider, z.B. beim *Entelechie*-Begriff.

Für die Arbeitsweise Plotins sind der Anfang seiner 27sten (Plot.4.3) und 28sten Schrift (Plot.4.4) bedeutsam, die auch in der „Theologie“ – vor allem im Proömium (28ste Schrift) und *Mīmar* II (28ste und 27ste Schrift) – eine bedeutende Funktion haben und darüber hinaus für die Komposition und das Verständnis der „Theologie“ unerlässlich sind⁴²⁸. Sie zeigen die Herangehensweise an die Probleme durch Fragen und die Probleme selbst, die Plotin mit seinen Schülern verfolgte. Und die gleiche Vorgehensweise wird auch für die „Theologie“ angewandt von jemanden, der genau wusste, wie Plotin und seine Schüler an die grundlegenden Fragen herangingen. Die ca. 140 Fragen des Proömiums müssen daher im Proömium bleiben⁴²⁹ und dürfen nicht, wie es Dieterici in seiner Ausgabe von 1882 tat, ans Ende gestellt werden. Das wäre gegen ihre Funktion, die Leitgedanken anzuzeigen. Auch diese Fragen sind im Aya Sofya-Manuskript durch Goldtinte gekennzeichnet. Allein die Goldtinte kennzeichnet den großen Stellenwert für den Anfang der „Theologie“ und unter welchem ins Thema einführenden Aspekt diese Überschriften bzw. „Fragen über die Seele“ zu sehen sind. Die 27ste und 28ste Schrift, die diese Fragen enthalten, gehören in der chronologischen und der *Enneaden*-Folge (Plot.4.3 und 4.4) eng zusammen. Porphyrius nennt sie in der *Vita Plotini* „Über die Seele“. Diese erst von Porphyrius zweigeteilte Schrift gibt einen Einblick in Plotins Unterrichtsmethode und erläutert die Funktion der Fragen:

„Von der Seele handeln, über all die Schwierigkeiten, die sich der Lösung zuführen lassen, oder auch bei den Schwierigkeiten stehen bleiben und dann wenigstens den Gewinn haben, das jeweils Unlösbare zu kennen: das ist gewiss ein berechtigter Gegenstand der Untersuchung. Denn da so viel verhandelt und untersucht wird, wobei könnte man mit besserem Grund verweilen als bei der Seele? Aus vielen anderen Gründen und

⁴²⁶ Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1958 (Bd. Vc), S.27 (Porph.Plot.§56).

⁴²⁷ Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1958 (Bd. Vc), S.27 (Porph.Plot.§59).

⁴²⁸ Vgl. auch *Mīmar* VI und IX in Bezug auf die 28te Schrift (Plot.4.4).

⁴²⁹ So wie im Aya Sofya-Manuskript und in anderen Mss.

vor allem deshalb, weil sie nach beiden Seiten Erkenntnis gewährt, sowohl über die Dinge, deren Urgrund sie ist, wie über diejenigen, von denen sie stammt. Auch folgen wir wohl, wenn wir darüber, was die Seele ist, unsere Prüfung anstellen, dem Gebot des Gottes, welcher gebietet, uns selber zu erkennen. Und wenn wir alles andere erforschen und ausfindig machen wollen, so ist es doch nur recht und billig, danach zu forschen, was denn dies Forschende ist, zumal wir das 'anmutige Schauspiel' zu ergreifen suchen. Denn es gab ja auch im All das zwiefache Verhalten der Seele; folglich gibt es das in den Teilwesen, einmal mehr nach der einen Seite gerichtet, das andere Mal nach der anderen. Ferner muss untersucht werden, wie das Aufnehmen der Götter in den Seelen zu Stande kommt.⁴³⁰

Für die Erkenntnis des Göttlichen muss man sich erst mit der Seele und ihren Fragen beschäftigen, um zu sehen, was das Suchende, die Seele, ist. Sie schaut nach oben und unten. Sie ist die Verbindung zur hiesigen Welt und zur noetischen Welt und dadurch auch der Weg zum Göttlichen und seiner Deutung. Die „Theologie“ behandelt in den Traktaten I–III zuerst das Wesen der Seele. Nach dem Proömium und den vorangestellten Fragen sowie der allgemeinen Einführung „Über die Seele“ in *Mīmar* I beginnt *Mīmar* II mit der Haupt-Frage, ob die Seele Erinnerung besitzt, wenn sie in die noetische Welt zurückgekehrt ist.⁴³¹ Die Schriften 27 und 28 verdeutlichen besonders die Herangehensweise Plotins und die der „Theologie“ sich anhand von Fragestellungen und deren Beantwortung einem Thema zu nähern. Ferner sind dem Urheber der „Theologie“ Textpassagen, die in den *Enneaden* 4–6 nicht enthalten sind, dem Inhalt nach bekannt. Er arbeitet Gedanken daraus in die Komposition der „Theologie“ mit ein, und zwar in Plotins Sinn.⁴³² Der Verfasser war demnach jemand, der Plotins Werke sehr gut kannte. In ihrem Sinn wurde die „Theologie“ komponiert, strukturiert und kommentiert. Einen Hinweis auf einen möglichen Verfasser der „Theologie“ könnte der Umstand geben, dass nur Schriften in ihr vorkommen, die Plotin geschrieben hatte, als Amelius bei ihm Schüler war, dagegen keine der späteren Schriften (Schriften 46–54). Als Plotin um 270 n. Chr. starb, hielt Amelius sich im syrischen Apameia auf.⁴³³

⁴³⁰ Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1962 (Band II), Plot.4.3[27].1.1–15.

⁴³¹ Vgl. folgende drei Schriften: Cristina D’Ancona 2001: Struktur in *Mīmar* I; 2012: die „Überschriften“; 2017: der Schlussteil.

⁴³² Z. B. die Tierinkarnation aus Plot.3.4[15], diese Schrift gehört nicht zu den *Enneaden* 4–6.

⁴³³ Porph.Plot.§10.

Vor dem Hintergrund von Plotins Lehre gehören für den Verfasser der „Theologie“ die Fragestellungen und die damit verbundenen Reflexionen zum Weg eines jeden Nach-Erkennnis-Strebenden, der in Traktat IV beginnt und über das Gleichnis der Himmelswelt in Traktat XI führt, bis er schließlich in der geistigen Welt in Traktat XIV endet. Diesen Weg beschreibt Plotins 31ste Schrift, deren Einarbeitung in die „Theologie“ im Folgenden behandelt wird. Die Schrift erläutert auch das Thema, das in der Auseinandersetzung zwischen Plotins langjährigem Schüler Amelius und seinem Mitschüler Porphyrius bezüglich der plotinischen Lehre zentral war: Wie kann man den Geist erkennen und die Ideen *in* ihm? Sie wird daher in Kapitel 3.3 kurz eingeführt.

3.3 Die Bedeutung der 31sten Schrift und ihre Aufteilung in der Lf der „Theologie“

FF 2 Welche Funktion hat Plotins Schrift „Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?“ für die „Theologie“ unter besonderer Berücksichtigung der lateinischen Lf?

These zu FF 2: Plotins 31ste Schrift beschreibt den Weg der menschlichen Seele zum geistigen göttlichen Ursprung, d.h. zu Gott, und das Wesen der Schöpfung.⁴³⁴ Sie konstituiert literarisch Plotins Lehre der Ideen *im* geistigen Bereich. Sie ist daher auch ein Schlüssel zum Verständnis der „Theologie“.

Die 31ste Schrift Plotins gehört zu einer Großschrift Plotins, die aus den Schriften 30–33 besteht. In der Enneaden-Einteilung handelt es sich um Plot.3.8[30], 5.8[31], 5.5[32] und 2.9[33]. In der 31sten Schrift wird vieles aus der 30sten Schrift vorausgesetzt. Das könnte der Grund sein, warum in der arabischen Überlieferung in der „Theologie“ im Vergleich zu den anderen sechs enthaltenen Schriften gerade bei der 31sten Schrift sehr viel im plotinischen Sinn erklärt wird und sie somit die Kernpunkte seiner gesamten Lehre enthält. Hätte ein späterer arabischer Kommentator, dem wahrscheinlich nur die porphyrischen Enneaden 4–6 zur Verfügung standen, soviel aus der 30sten Schrift (Plot.3.8), die bei Porphyrius in der dritten Enneade steht,

⁴³⁴ Vgl. die große Bedeutung von Bonaventuras Werken *Itinerarium mentis in Deum* und *Quaestiones disputatae de scientia Christi* für das lateinische Mittelalter. Das *Itinerarium* beschreibt den Weg des menschlichen Geistes zurück zu Gott, dazu dienen auch die *Quaestiones*.

ergänzend erklären können?⁴³⁵ Es ist notwendig, dies beim Lesen des griechischen Plotin-Textes und der arabischen Überlieferung in der „Theologie“ zu berücksichtigen, um Rückschlüsse auf eine mögliche griechische Vorlage und deren Autor zu gewinnen. Gerade an den vielen Ergänzungen (im Sinne Plotins) zu der 31sten Schrift (Plot.5.8) lassen sich Rückschlüsse auf eine mögliche Vorlage ziehen.

In der 31sten Schrift hat Plotin sich mit den geistigen Strömungen seiner Zeit auseinandergesetzt. Als bekennender Platoniker hatte er schon in der 2ten Schrift (Plot.4.7) „Über die Seele, die nicht sterblich ist“ die konkurrierende und in Rom dominierende Lehre der Stoiker über die pneumatiche Seele nachvollziehbar widerlegt.⁴³⁶ Die 31ste Schrift versuchte als Teil der inhaltlich gut verbundenen Großschrift unter Plotins Schülern sowohl die Gnostiker, vor allem die in Rom stark verbreiteten Valentinianer, als auch die Platoniker zu vereinen. Unter den Platonikern wurden diejenigen vermittelnd angesprochen, die – wie in früheren Jahren Porphyrius – daran glaubten, dass sich die Ideen außerhalb des *Nous* (Geist) befänden. Die 31ste Schrift war, da sie die Vereinigung mit dem „Geistigen“ zum Thema hat, besonders geeignet, um die nach höchster Erkenntnis strebenden Gnostiker anzuwerben.⁴³⁷ In ihr gibt es, anders als in der 33sten Schrift (Plot.2.9), keine direkten Angriffe gegen die Gnostiker.⁴³⁸ Plotins 31ste Schrift konnte daher für gnostische Gruppierungen oder Schüler attraktiv sein. Durch Kontemplation der *geistigen* Welt kann man erahnen, was darüber liegt, bzw. Erkenntnisse über die Ursache der Ursachen, über das Göttliche, gewinnen, soweit es möglich ist. Die geistige Welt ist auch der Ursprung, zu dem der Mensch zurückstrebt und mit dem er sich wieder vereint. Das, was transzendent liegt, das *epekeina*, durchzieht Plotins Gesamtwerk: Es ist das *Hen*, das Über-Gute. Während jedoch bei Plotin das Gute und Schöne auch auf die sinnlich wahrnehmbare Welt *ausstrahlt*, ist im Dualismus der Gnostiker die hiesige Welt schlecht. Plotin zeigt, dass auch die sinnlich wahrnehmbare Welt schön ist. Wenn sie jedoch anders wahrgenommen wird, hat es verschiedene Ursachen. Zum einen erkennen die meisten Menschen nicht die wahre innere Schönheit, zum anderen kommt es zu einer Privation des Guten und Schönen bei spontaner Entstehung oder infolge der Beschaffenheit des Trägers der Eigenschaft oder bei einem Mangel an

⁴³⁵ Auch andere späte Schriften wie die 53ste (Plot.1.1) und ein Frühwerk wie die 15te Schrift (Plot.3.4), in der es um die Seele der Tiere und Pflanzen geht, werden in der „Theologie“ herangezogen und gehören nicht zu den *Enneaden* 4–6.

⁴³⁶ S. deren Einarbeitung in *Mīmar* III und XII der „Theologie“.

⁴³⁷ Vgl. dazu 600 Jahre später im 9ten Jh. die besondere Betonung der *Rūḥānī* (Geistwesen) in der arabischen Fassung sowie die religiöse Gruppe der Ismailiten, die nach höchster Erkenntnis und Gerechtigkeit strebend auf den „verborgenen Imam“ warteten, dessen Zeit zu al-Kindī's Zeit wieder gekommen war.

⁴³⁸ Dieser vereinende, nicht spaltende, Zug auf der rationalen Grundlage des *Nous* trieb auch im 9ten Jh. al-Kindī an, s. Einleitung 1. dieser Arbeit.

aufrichtigem Streben nach dem Guten. Dies ist ein Mangel am Guten. Von der Ursache der Ursachen, dem Guten, kann nur Gutes kommen.

In der 31sten Schrift wird anhand der sinnlichen Schönheit, die jeder Mensch in der sinnlich wahrnehmbaren Welt mit seinen Sinnen wahrnehmen kann, analog dazu auch die noetische (geistige) dargestellt, so dass derjenige, der es auf Grund seines forschenden Strebens nach Selbst-Erkenntnis und auf Grund seiner Fähigkeit vermag, auch die geistige Schönheit mit seinem geistigen Auge sehen kann.⁴³⁹ Durch die Methode der Analogie und durch die Lichtmetaphorik wird dem Leser die noetische Welt sowie das Zurückstreben der Seele zum geistigen Ursprung und zur Vollendung, d.h. zum wahren Schönen, plausibel gemacht. Die Schönheit und die Metapher des Lichtes verdeutlichen dies intuitiv ohne Beweisführung. Die wahrgenommene Welt unterliegt dem Werden und Vergehen und ist damit Platon und Plotin zufolge nicht wirklich seiend. Das sind allein die unveränderlichen ewigen Ideen, die Archetypen der sinnlichen Welt. Die Symbole und Abbilder und Geheimnisse in dieser Welt gilt es zu entschlüsseln, um die wirkliche, innere Wahrheit herauszufinden und zum Ursprung zurückzustreben, um sich mit dem *Nous* bzw. in der lateinischen Fassung mit dem *Intellectus agens* zu vereinen und das wahre glückselige Leben zu erlangen. Und damit befindet sich die Seele zugleich am Ziel und wieder am Anfang der Genesis.

Für Plotin ist das Göttliche die *Ursache von allem*. Es können darüber keine beweisbaren Aussagen gemacht werden, da es jenseits von Raum und Zeit in der *geistigen Welt* und darüber hinaus auch *jenseits davon* angesiedelt ist. Die menschliche Seele kann erst nach dem Tod, d.h. nach der Trennung vom Körper, diese „Gottesschau“ bzw. „Lichtschau“ erlangen. Eine Ausnahme hiervon hatten jedoch – wie jeder in der Antike wusste – Platon und Plotin gebildet, denen dies bereits zu ihren Lebzeiten gelungen war und die dadurch legitimiert auch darüber schreiben konnten. In seiner 31sten Schrift stellt Plotin die Frage, wie man über die *spürbare* Wirkung, d.h. die Schönheit und den Glanz in der Schöpfung der Sinneswelt, auf die *Ursache der Ursachen* schließen kann:

„Wie könnte jemand die Schönheit des *Nous* und die von dessen Kosmos schauen?“⁴⁴⁰

In der arabischen Fassung der „Theologie“ steht an der entsprechenden Stelle:

„Wir wollen nun die Schönheit des Geistes und der Geistwelt, sowie ihren Glanz, soweit wir es können und vermögen, beschreiben, auch angeben, wie man dorthin aufsteigen,

⁴³⁹ Vgl. Philo, *De Opificio*.

⁴⁴⁰ S. Plot.5.8.1: „πῶς ἄν τις τὸ κάλλος τοῦ νοῦ καὶ τοῦ κόσμου ἐκείνου θεάσαιο;“

und diesen Glanz und diese vorzügliche Schönheit betrachten kann.⁴⁴¹ Wir behaupten: Die Sinnenwelt und die Geistwelt sind ursprünglich so gesetzt, dass die eine eng der anderen anhaftet. Denn die Geistwelt ruft die Sinnenwelt zeitlich hervor. Die Geistwelt spendet den Erguss [44] auf die Sinnenwelt, und diese ist es, die den Erguss erstrebt und die in der Geistwelt festbestehende Kraft annimmt.“⁴⁴²

Die lateinische Lf enthält vor dieser Stelle – ähnlich wie die judäo-arabische Lf – als Abschluss der einführenden Harmonisierungs-Passage noch die plotinische Frage:

„Wie beschaffen wird folgerichtig unsere Betrachtung jenes Urhebers sein, der das ur-eigentliche Wesen selbst ist, rein, voll von Licht, Ehre und Höhe, dessen Welt die aller-vorzüglichste ist?“ [A.G.]⁴⁴³

Bei Plotin und in der „Theologie“ weist das Erste Licht inklusive seiner Schönheit den Weg zurück in die geistige Welt und deren geistige Formen und damit zu Gott. Umgekehrt zeigt es durch seine Spuren und durch seine Schönheit das Wirken des Nous bzw. Gottes in dieser Welt. Zwei Welten werden durch diese Betrachtung sprachlich-begrifflich verbunden: die irdische Welt mit der geistigen Welt, aber auch zwei philosophische Sichtweisen, die naturwissenschaftliche empirische des Aristoteles und die aktive geistige Kontemplation Platons. Plotins Schüler Porphyrius zufolge hatte für Plotins Lehre sein Lehrer Ammonius Saccas in Alexandria eine entscheidende Rolle gespielt.⁴⁴⁴ Ammonius versuchte in seiner Schule in Alexandria die beiden bedeutendsten Philosophen Platon und Aristoteles miteinander zu harmonisieren, um eine philosophische Wahrheit zu erreichen, da es nach seiner Auffassung nur eine philosophische Wahrheit geben kann.⁴⁴⁵ Ammonius‘ Lehre setzte Plotin in seinem eigenen Schülerkreis in Rom fort. Aristoteles, vor allem dessen Metaphysik, und dessen Kommentatoren wurden intensiv in Plotins Unterricht behandelt und diskutiert. Aristoteles war für Plotin nicht mehr ein Gegensatz zu Platon im Sinne von Realismus gegenüber Ideenwelt. Wie diese komplexe Zusammenführung der zwei Welten und Sichtweisen in der „Theologie“ umgesetzt wurde, wird anhand der 31sten Schrift und ihrer Erschließung in der „Theologie“ aufgezeigt. Hierzu gehört

⁴⁴¹ Diet S. 44: *وكيف الحيلة في الصعود إليه والنظر إلى ذلك البهاء والحسن الفائق .*

⁴⁴² Diet S. 44; ausführlich in Kap. 4.1 behandelt.

⁴⁴³ Kap. 4.2 dieser Arbeit in Liber IV.4: *Ex consequenti qualis erit speculatio nostra illius Autoris, qui est Essentia ipsissima, pura, plena luce honore, alitudine, cuius Mundus est omnium nobilissimus.*

⁴⁴⁴ Porph.Plot.§§14ff. Ammonius Saccas machte die Harmonisierung zu einem Kern seiner Lehre; Harmonisierungsversuche gab es schon vorher von anderen.

⁴⁴⁵ Vgl. ebenso zur Harmonisierung im 6ten Jh. den Neuplatoniker Simplicius, der Werke von Aristoteles neuplatonisch kommentierte, um der Philosophie ein *einheitliches* Gegengewicht gegen das Christentum zu geben. Sein Kontrahent war Johannes Philoponus. Beide hatten ihre Ausbildung bei dem Neuplatoniker Ammonius Hermeiou in Alexandria erhalten.

die Behandlung der von mir sogenannten Harmonisierungs-Passage von Aristoteles mit Platon, die als zusammenhängende Passage in der 31sten Schrift nicht vorkommt, auch wenn Kern-Themen aus dem Teil C der 31sten Schrift (Plot.5.8.7.23–10.18) und der 27sten Schrift (Plot.4.3) darin enthalten sind. Die Harmonisierungs-Passage befindet sich im Traktat IV, der sich mit dem ersten Teil der 31sten Schrift befasst, nur in der Langfassung, und zwar unmittelbar nach dem Einleitungssatz über den geistigen Bereich. Sie erklärt die eine Ursache der Ursachen und führt zur Haupt-Frage der 31sten Schrift hin. Stammt sie vom Verfasser der „Theologie“? Kapitel 4.3 und 7 sowie 8.3 dieser Arbeit versuchen dieses Problem im Zusammenhang mit der Aufteilung der 31sten Schrift zu klären.

Die durch Porphyrius überlieferte 31ste Schrift ist mit dreien ihrer vier Teile A / B / C / D, wie das Kapitel 2 dieser Arbeit dokumentiert, in der „Theologie“ gemäß der Zählung der Lf auf drei Bücher aufgeteilt. Diese werden in den folgenden drei Kapiteln 4–6 dieser Arbeit unter der besonderen Berücksichtigung der lateinischen Langfassung und ihrer Übersetzung behandelt. Der erste Teil A von Plotins Schrift umfasst den Traktat IV der Lf und Kf und wird im folgenden Kapitel 4 behandelt. Der letzte Teil D von Plotins Schrift wird in Traktat XI (entspricht in der Kf noch dem letzten Drittel von Mīmar VIII) erläutert und ist Thema von Kapitel 5. Der zweite Teil B bildet die Conclusio im Schlussteil von Mīmar / Liber XIV der „Theologie“ und entspricht in der Kf dem Schlussteil von Mīmar X. Er wird in Kapitel 6 besprochen. Die Kapitel enthalten jeweils den entsprechenden lateinischen Text mit eigener deutscher Übersetzung und Interpretation. Kapitel 7 befasst sich mit Teil C, dessen Inhalt über die gesamte „Theologie“ verteilt ist und z.T. in der Harmonisierungs-Passage vorkommt, jedoch nicht einen eigenen Traktat ergibt. Die Art der Darstellung und Anordnung dieser Abschnitte Plotins in der „Theologie“ wird zeigen, dass die „Theologie“ sich an der 31sten Schrift (Plot.5.8) ausrichtet und durch die Abschnitte, inklusive der sogenannten Harmonisierungs-Passage, Plotins Kern-Lehre, dass die Ideen im geistigen Bereich sind, bestätigt.

4 Traktat IV als Weg zur wahren Erkenntnis

In Traktat I–III wurde auf der Basis von Plotins Schriften geklärt, was das Wesen der Seele ist, die erkennt und zwischen der geistigen und irdischen Welt vermittelt. Traktat IV der Lf und Kf enthält den Teil A von Plotins 31ster Schrift „Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?“ (Plot.5.8.1.1–4.6). Die geistige Welt enthält die Ideen und damit nach Plotins Auffassung die Wahrheit und das wirkliche Sein. Da in der arabischen, judäo-arabischen und lateinischen Fassung aus Plotins Großschrift (30–33) nur die 31ste Schrift verwendet wurde, wird zum besseren Verständnis des inhaltlichen Zusammenhanges in der „Theologie“ vom Verfasser einiges in Plotins Sinn erklärt und manches ergänzt, was sich auch in der Porphyrius-Edition in den Enneaden 1–3 befindet. Der Weg und das Ziel, die Erkenntnis dessen, was der Geist und was jenseits des Geistes ist, werden in der Einleitung von Liber IV genannt, wobei allerdings Plotins Metapher *Vater* für den Urgrund weggelassen wird. Dann folgen die sogenannte Harmonisierungs-Passage und die Beschreibung des Wegs, wie man zur Erkenntnis des geistigen Kosmos gelangen kann.

Dieses Kapitel behandelt folgende Themen:

- 4.1 Das Haupt-Thema von Traktat IV: *reversio animae ad veritatem* durch Kontemplation, basierend auf dem ersten Teil A von Plotin (Plot.5.8.1.1–4.6). Der Weg der menschlichen Seele zur Wahrheit führt bei aktiver Kontemplation zur Unterscheidung von *zāhir* (außen) und *bāṭin* (innen).
- 4.2 Die entsprechende lateinische Übersetzung von Liber IV inklusive der Harmonisierungs-Passage: Sie wird auf der Basis der *Editio princeps* des Petrus Nicolaus von mir wiedergegeben und zum ersten Mal zusammenhängend als Ganzes übersetzt. Der lateinische Text ist, wie sich am Problem des Übersetzungsbezugs von *κειμένον* belegen lässt, eine wichtige Ergänzung zur lateinischen Plotin-Übersetzung des Marsilio Ficino.
- 4.3 Die Harmonisierung von Aristoteles mit Platon in der sogenannten Harmonisierungs-Passage der Langfassung: Die lateinische Passage wird den Fragmenten der judäo-arabischen Fassung zugeordnet, mit ihnen verglichen und zentrale Textstellen der judäo-arabischen Fragmente werden übersetzt und interpretiert, um durch sie den Wert der lateinischen Lf zu belegen: sie basiert auf der ursprünglichen Lf und ist als einzige Fassung vollständig erhalten.

4.1 *Reversio Animae ad Veritatem* durch Kontemplation (*θεά*) der Schönheit

Plotins *Quaestio πῶς ἂν τις τὸ κάλλος τοῦ νοῦ καὶ τοῦ κόσμου ἐκείνου θεάσαιο*; bildet die Ausgangsfrage für seine 31ste Schrift und für Traktat IV der „Theologie“ (Lf) und in gewisser Weise auch für die gesamte „Theologie“, die *die Rede von Gott* bzw. die Rede Gottes ist und den Weg zeigen will, wie man zur göttlichen Wahrheit „zurückgelangen“ (*epistrophê / reversio*) kann. Gott selbst ist „unsagbar“ und jenseits der menschlichen Erkenntnis. Da die Ideenwelt (die geistige Welt) der Archetyp für die hiesige Welt ist, strebt die Seele durch Kontemplation, d.h. durch das aktive Betrachten und Erkennen der wahren „Schönheit“, zu ihrem geistigen Ursprung zurück. Die Schönheit und ihr Glanz sind das Abbild bzw. die Spur der geistigen Welt in der hiesigen Welt. Wenn die Seele sich auf ihr Selbst, ihr Geistiges, zurückbesinnt, nähert sie sich der Ideenwelt an und ist schließlich imstande in der geistigen Schau intuitiv auf den Vater der geistigen Welt, d.h. Gott, zu schließen.⁴⁴⁶

Diese Kernerkenntnis wird zu Beginn von Plotins 31ster Schrift genannt: Wer durch die Zurückwendung auf sein Selbst durch Kontemplation (griechisch *θεά*) des noetischen Kosmos (*νοητὸς κόσμος*) die Schönheit des wahren Nous erfasst, wird auch imstande sein dessen Vater, den jenseits vom Nous befindlichen, *τὸν ἐπέκεινα νοῦ*, in seinen Verstand aufzunehmen.⁴⁴⁷ Wie in Plotins 31ster Schrift lautet auch in der „Theologie“ (Lf) die zugrundeliegende Fragestellung: **Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?** Er kann es durch Kontemplation, wie in der 30sten Schrift (Plot.3.8[30]) beschrieben und in der „Theologie“ vorausgesetzt wird, und durch die Erfassung der geistigen Schönheit, die im *Nous* als dem Besitzer der Urform der Schönheit in reiner Form vorhanden ist. Da diese schwer für den menschlichen Geist zu erfassen ist, dienen gleich nach der Einleitungsfrage bei Plotin und in der Kf zwei Steine als Gleichnis für die sinnlich wahrnehmbare Welt und die geistig wahrnehmbare Welt. In der Lf erscheint das Gleichnis der zwei Steine erst nach der fünfseitigen sogenannten Harmonisierungs-Passage.⁴⁴⁸

In Plotins Großschrift symbolisieren die zwei Steine die noetische und die sinnlich wahrnehmbare Welt, die als Archetyp und Abbild „eng beieinanderliegen“ (*κειμένων τοίνυν ἀλλήλων ἐγγύς*).⁴⁴⁹ Durch Porphyrius' Aufteilung dieser beiden Schriften auf die Enneaden III und V ist dieser Zusammenhang, dass die zwei Steine die eng beieinander liegende sinnliche und geistige Welt sym-

⁴⁴⁶ Der Mensch unterscheidet sich nach Platon und Aristoteles von den anderen Lebewesen durch den *Nous*, d.h. seinen Geist.

⁴⁴⁷ Plot.5.8[31].1, s. Appendix XII.1 dieser Arbeit.

⁴⁴⁸ S. Kap. 4.2 und 4.3 dieser Arbeit.

⁴⁴⁹ S. Ende Plot.3.8[30].11 und Anfang Plot.5.8[31].

bolisieren, nicht mehr eindeutig erkennbar. So hat auch Ficino, dem nur die Enneaden-Einteilung vorlag, in seiner Plotin-Übersetzung „eng beieinander liegen“ nur auf die steinernen Mengen bezogen. Die beiden Welten fehlen bei Ficino. Ferner bezeichnet er den *Vater* als den *höheren*, nicht als den *jenseits des Nous* (d.h. jenseits des Aussagbaren) *liegenden*:

„Plotin. Weil wir zugestehen, dass die vernünftige Seele, die die intelligible Welt in Kontemplation betrachtet und die Schönheit des wahren Intellectes anschaut, imstande ist irgendwann auch dessen Vater, den höheren Geist (*mentem*), wahrzunehmen, wohlan, lasst uns jetzt versuchen nach Kräften wahrzunehmen und für uns selbst auszudrücken – sofern solches erklärt werden kann – durch welche Methode wir am besten imstande sind, die Schönheit des Geistes und die von dessen Welt deutlich zu sehen: Stelle dir daher zwei steinerne Massen vor, die nahe beieinander liegen!“⁴⁵⁰
(Übersetzung A.G.)

Ficino übersetzt nicht, dass derjenige, der den *jenseits vom Nous liegenden Vater* (*τὸν ἐπέκεινα νοῦ*, nicht wie bei Ficino *superiorem*) schaut, zuerst (infolge seiner *homoiosis Theou / similitudo Dei*) *er selbst sein* (*γεννημένος*) muss, d.h. sein Wesen / sein Göttliches / seine Würde erkannt haben muss. Hier treffen die arabische Übersetzung und auf Grundlage dieser auch die von Petrus Nicolaus eher den plotinischen Sinn. Ferner ist in der arabischen und der lateinischen Nicolaus-Bearbeitung das *Aneinander-Haften* auf die beiden Welten und nicht wie bei Ficino nur auf die beiden Steine bezogen.⁴⁵¹ Die Notwendigkeit, durch ein Gleichnis die zwei eng beieinanderliegenden Welten zu erfassen, um von der Wirkung auf die Ursache zu schließen, ist daher bei Ficino nicht erkennbar. Die Welten müssen jedoch erwähnt werden und eng beieinanderliegen, da gerade dadurch die Wirkung der Emanation erklärt wird.

Dem Verfasser der „Theologie“ war der Zusammenhang zwischen der 30sten (Plot.3.8) und 31sten Schrift (Plot.5.8) offenbar bewusst. In Plotins Sinn erklärt er auch auf der Basis der 30sten Schrift, d.h. der achten Schrift von Enneade 3, und damit nicht zu den Enneaden 4–6 gehörig die 31ste Schrift (Plot.5.8): Um den Urheber von allem, der selbst rein und voll Licht ist, zu erkennen, wird das Verhältnis der geistigen und sinnlichen Welt – da man es nicht mit logischen Mitteln

⁴⁵⁰ Ficino, Marsilio: Plotinus, Florenz, 1492, zu Enneade 5.8: (/ Plotinus. CUM Fateamur animum qui mundum intelligibilem cōtemplatur: verique itellectus pulchritudinē intuetur/ posse quādoque huius quoque patrem mēte superiorem aīaduertere: agite iam conemur prouiribus cernere nobisque ipsis exprimere/ quantum talia explicari possunt/ qua potissimū rōne pulchritudinem mētis mūdique illius perspicere ualeamus (/ Finge itaque moles duas lapideas prope se positas.

⁴⁵¹ Diet S. 44; Nic IV.4.

beweisen kann – durch das Gleichnis der zwei Steine verdeutlicht, um vor Augen zu führen, dass *die geistige Welt der sinnlichen überlegen ist, da sie ihre Ursache ist und Kraft in sie eingießt*.⁴⁵² Die Ideenwelt Platons und die irdische Welt des Aristoteles und dessen Begriff *Form* werden in dem Gleichnis der zwei Steine dicht nebeneinandergestellt und verglichen. In der Lf erfolgt daher vor dem Gleichnis der zwei Steine die Zusammenführung von Platon und Aristoteles in der Harmonisierungs-Passage (s. Kap. 4.3 dieser Arbeit).

Nach dem Gleichnis der zwei Steine wird bei Plotin und in der „Theologie“ der Weg zur Gotteserkenntnis, zur Ursache und zum Ziel, über mehrere Stufen beschrieben. Zunächst untersucht derjenige, der *nach der Wahrheit strebt*, der Philosoph, die hiesige Welt als Wirkung der Ursache schrittweise anhand ihrer Schönheit, da die Ursache von allem nur gut, schön und glänzend sein kann.⁴⁵³ So wird zuerst die Form bzw. Idee der Schönheit in der Kunst betrachtet. Als Beleg dafür, dass die Form der Kunst bereits im Künstler vorhanden ist, dient die Zeus-Statue des Phidias. Dieser schuf, da er die Idee davon in seinem Geist hatte, eine Statue, die Zeus selbst sich nicht hätte schöner denken können (Plot.5.8.1). Die wirkliche Kunst ist also keine Nachahmung der Natur, sondern hat ihre Form in der noetischen Welt. Bei Plotin und sowohl in der Kf als auch in der judäo-arabischen Lf erfolgt zusätzlich ein Vergleich mit der Musik: die Idee der Musik bewirkt den wahren Musiker, wie die Idee der Kunst den wahren Künstler bewirkt. In der lateinischen Lf fehlt dieser Vergleich. Dass er aber ursprünglich in der Lf vorhanden war und nicht als Beleg für eine ältere Lesart der Kf dienen kann, beweisen als ältester Textzeuge die judäo-arabischen Fragmente (Lf), in denen dieser Vergleich erhalten ist.

Als nächste Stufe der Erkenntnis wird in den Fassungen die schöne Form im Wirken der Natur betrachtet (Plot.5.8.2). Noch schöner jedoch sind die Schönheit und ihre Form in der eigenen Seele, wenn man sich auf sich selbst und sein *inneres Selbst* zurückbesinnt und es erkennt. Die Vollendung ist bei den geistigen Wesen (Plot.5.8.3). Sie ist außerhalb der messbaren Zeit:

Tempus naturaliter inferius est Anima Intellectuque ac substantiis simplicibus. (Nic Index IV.3)

Wer die innere Schönheit besitzt, gleicht sich durch die *similitudo Dei* immer mehr dem göttlichen Glanz an. In der noetischen Welt ist alles Glanz. Jeder Einzelne ist lichtartig und Teil des

⁴⁵² So steht es Diet S. 45 und auch in der lateinischen Fassung Nic. IV.4: *quod intellectualis est superior sensibili utpote causa eius virtutemque infundens.*

⁴⁵³ Um genau diesen Schritt begründet nachzuvollziehen, ist die Harmonisierungs-Passage der Lf wesentlich, die erklärt, dass alles zu seiner Ursache bzw. zum Schönen und Guten und somit zu seiner Vollendung strebt.

Ganzen und ist das Ganze, da er als Mikrokosmos in gewisser Hinsicht auch den Makrokosmos enthält.

Spiritus in coelo existentes sunt perlucidi, & unus est lux perspicua alteri. (Nic Index IV.7)

Sowohl Plotins erster Teil der 31sten Schrift (Plot.5.8) als auch Mīmar IV der Lf und Kf sind wohlkomponiert und enden ähnlich mit der Schau des *geistigen* Bereiches und Plotins Sentenz „denn das Licht ist durch das Licht“ (*φῶς γὰρ φωτῖ*). Von der Anfangsfrage, wie jemand das Göttliche erkennen kann, wurde der Weg zum Göttlichen anhand der Betrachtung der Schönheit durch Selbsterkenntnis und Rückbesinnung auf den göttlichen, geistigen Ursprung stufenweise zurückgefunden. Die göttliche Weisheit wird mit einem Mal auf Grund der vielen vorher gesehenen Schaubilder *intuitiv* durch das Licht erkannt. Plotin hatte zur Schau des Geistigen den sechsten Sinn, das geistige Auge, eingeführt, das in allen Fassungen übernommen wurde. Das Ende von IV in der Lf und Kf verdeutlicht zudem, dass eine rein rationale Erkenntnis der körperlichen Formen nicht zum Ziel führt, da die geistigen Formen jenseits von Raum und Zeit nicht messbar sind.⁴⁵⁴

Die Schönheit und ihr Glanz sind Ausdruck des Göttlichen. Der Philosoph, der nach der *Philosophia aeterna* strebt, kann durch die Betrachtung der Schönheit (*pulchritudo*) in der sinnlichen Welt, weil sie ein Abbild der geistigen Welt ist, analog auf die geistige Schönheit schließen und so vorbereitet auf den göttlichen Glanz schauen und Gottes Kraft und Äußerung erkennen. Gottes Wirkung wird in der *Schönheit* seiner Schöpfung sichtbar. Durch deren Betrachtung kann man von der Wirkung auf die Ursache, auf Gott, schließen und auf Grund der eigenen *similitudo Dei* zur Erkenntnis des eigenen Selbst und zur Erkenntnis Gottes gelangen.

Voraussetzung für die Erkenntnis der verborgenen letzten einfachen Ursache, der universalen Wahrheit, der *Erkenntnis Gottes (scientia Dei)* ist, dass es nur eine absolute Wahrheit gibt. In der lateinischen und judäo-arabischen Lf, jedoch nicht in der Kf der „Theologie“, gibt es daher – gleich nach der Einleitung und bevor das Zwei-Steine-Gleichnis beginnt – die ca. fünfseitige Passage, die ich als Harmonisierungs-Passage bezeichnet habe. In dieser werden die äußere Wahrheit der sinnlichen Welt und die innere Wahrheit der Ideenwelt zusammengeführt, indem Aristoteles‘ Erster Bewegter und sein Hylemorphismus in der hiesigen Welt mit Platons Demiurgen und Plotins Nous und der Ideenwelt in Einklang gebracht werden. Die Unsterblichkeit

⁴⁵⁴ Stellvertretend für alle Fassungen: Nic: *Nec enim inter centrum circuli Intellectualis, & lineas ab eo progressas ad circumferentiam, est distantia mensilis.*

und Präexistenz einer individuellen Seele, die Aristoteles explizit nicht lehrte, werden in Mīmar IV durch ihre Behandlung in Mīmar I vorausgesetzt.

Die Harmonisierungs-Passage der lateinischen LF ist im lateinischen Text in Kap. 4.2 dieser Arbeit durch blaue bzw. graue Farbe hervorgehoben. Die Harmonisierungs-Passage der judäo-arabischen Lf wird in Kapitel 4.3 dieser Arbeit ausführlich behandelt. Sie gibt entscheidende Hinweise zur Beantwortung der Frage, welche Fassung die ältere ist.

Der Inhalt der arabischen Kurzfassung Mīmar IV (Diet S. 44.1–54.2)⁴⁵⁵

mit Hinzunahme der im AS-Ms goldfarben gekennzeichneten **naqūlu**-Begriffe

Das Mīmar IV beginnt folgendermaßen:

المئمر الرابع في شرف عالم العقل وحسنه
نقول ان من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه وساوسه وحركاته كما وصفه صاحب الرموز من نفسه وقدر أيضا في
فكرته على الرجوع إلى ذاته والصعود بعقله إلى العالم العقلي فيرى حسنه وبهائه فإنه يقوى على أن يعرف شرف العقل
ونوره وبهائه وأن يعرف قدر ذلك الشيء الذي فوق العقل وهو نور الأنوار وحسن كل حسن وبهاء كل بهاء

„Vierter Traktat über die Erhabenheit der Welt des Geistes und dessen Schönheit. Wir sagen, dass derjenige, der imstande ist seinen Körper abzustreifen und seine Sinne und Zweifel und Bewegungen zu beruhigen, wie derjenige, der die Bedeutung der Zeichen kennt („Besitzer der Bildzeichen“ ist), von sich beschrieben hat, auch imstande ist in seinem Denken die Rückkehr zu seinem Wesen zu machen und in seinem Geist zum noetischen Kosmos aufzusteigen, dass der dessen Schönheit und Glanz sieht und stark dafür ist, die Erhabenheit des Geistes und dessen Licht und dessen Glanz zu erkennen und dass er den Wert jener Ursache erkennt, die über dem Geist ist. Dies ist das Licht der Lichter, die Schönheit aller Schönheit und der Glanz allen Glanzes“⁴⁵⁶

(Übersetzung A.G.)

Wer sich von den Sinnesdingen und Bewegungen frei macht, kann zu sich selbst zurückkehren und in seinem Geist zur geistigen Welt aufsteigen, wie derjenige, der die Symbole kennt, es beschrieben hat. Dann sieht er deren Schönheit und Glanz und die des Geistes und von dem, was

⁴⁵⁵ Entspricht Badawi (S. 56.1–64.5) sowie Plotins 31ster Schrift (Plot.5.8.1.1ff).

⁴⁵⁶ Lf und Kf haben bis auf einzelne Wortabweichungen den gleichen Anfang; s. Kap. 4.2 und 4.3 dieser Arbeit.

darüber ist⁴⁵⁷. *Dies* ist das Licht des Lichtes, die Schönheit der Schönheit, der Glanz des Glanzes.⁴⁵⁸ Worauf sich „dies“ bezieht, ist nicht klar formuliert. Das Licht des Geistes und das, was darüber ist, scheinen hier zu verschmelzen und werden nicht durch klare Benennungen getrennt. Bei Plotin setzt die Erkenntnis dessen, was darüber ist, die Erkenntnis des Geistes voraus. In der lateinischen Fassung bezieht sich das Licht der Lichter auf die höchste Idee. Doch was ist diese? Das „Gute“. Doch ist das *bonum* Gott bzw. sein Logos? Meiner Meinung nach ist bewusst unklar formuliert, was „das Licht des Lichtes“ ist. Auf diese Weise wird eine Einheit des Geistigen hergestellt.

In der arabischen Kf folgt nun eine plotinische Fragestellung, die in der judäo-arabischen Fassung erst nach der in der Kf fehlenden Harmonisierungs-Passage erscheint:

*وكيف الحيلة في الصعود إليه والنظر إلى ذلك البهاء والحسن الفائق*⁴⁵⁹

„Wie ist das Mittel zum **Aufstieg** dorthin und die **Kontemplation** jenes Glanzes und jener herausragenden Schönheit?“ (A.G.)

Im AS-Ms folgt goldfarben gekennzeichnet Plotins Lehrmeinung, die in der 31sten Schrift der Enneaden-Fassung fehlt, während alle anderen gekennzeichneten Lehrmeinungen dort vorhanden sind. Bei Dieterici gibt es diese Kennzeichnungen nicht.

Naqūlu: „Die Sinnenwelt und die Geistwelt sind ursprünglich so gesetzt, dass die eine eng der anderen anhaftet. Denn die Geistwelt ruft die Sinnenwelt zeitlich hervor. Die Geistwelt spendet den Erguss [44] auf die Sinnenwelt, und diese ist es, die den Erguss erstrebt und die in der Geistwelt feststehende Kraft annimmt.“⁴⁶⁰ Am Gleichnis der zwei Steine, wobei der eine schön geformt, der andere formlos ist, wird zunächst die Schönheit an der Form erkannt. Die Form gibt die Schönheit, nicht die Materie oder die Masse bzw. Quantität. Im Stein kann man die Form

⁴⁵⁷ Vgl. Anfang von Plot.4.8 in Mimar I der „Theologie“: *Abstieg* und *Aufstieg* bilden wie *Ursache* und *Ziel* den Rahmen der „Theologie“; Platons und Plotins Seele stiegen zum Nous hinauf und hatten ihre geistige Erfahrung schon zu Lebzeiten und stiegen wieder herab, um zu lehren und die geistigen Zeichen zu deuten. Vgl. Cristina D’Ancona 2001, S. 92–97.

⁴⁵⁸ Hier stimmen Lf und Kf überein.

⁴⁵⁹ Diet S. 44.

⁴⁶⁰ Übersetzung Diet S.45; **naqūlu** („wir sagen“) **ist in AS in Goldfarbe gekennzeichnet**; dies deutet darauf hin, dass sich der folgende Satz als Plotins Lehrmeinung wahrscheinlich in der 31sten Schrift Plotins befand, in Porphyrius’ Fassung fehlt er. Dort wirkt das *κειμένον* unverbunden und führt zu Interpretationsproblemen. Vgl. Ficinos Text in diesem Kapitel der Arbeit; Ficino bezieht *κειμένον* nur auf die Steine, Harder übersetzt den Enneaden-Text neutral ohne einen eindeutigen Bezug. Hat hier Porphyrius durch das Weglassen der Sentenz bewusst für Unklarheit gesorgt? Schließlich begründete er seine Auseinandersetzung mit Plotin in der Frage, ob die Ideen innerhalb des Nous liegen, mit dessen Unklarheit in dieser Frage, während er in der Vita Plotini gerade diese Schrift zu der bedeutenden Haupt-Schaffensphase zählte, in der er selbst Schüler bei Plotin war. S. Appendix 12.1.

eines Menschen oder Gestirns ausführen, d. h. die Gaben ausformen, die die Gestirne auf diese Welt spenden. Der durch die weise Kunst geformte Stein steht höher als der ungeformte.⁴⁶¹ Die Form liegt nicht in der Materie, sondern im Geist des Künstlers, der sie erfasst, bevor er sie im Stein einprägt, welcher sie entsprechend seiner Möglichkeit aufnimmt. Daher ist die Form, die Idee, in der Kunst selbst höher. Sie bleibt mit der geistigen Hyle zusammen und ist ewig. Eine andere Form, ein geringeres Abbild, geht auf einen anderen Träger über und formt sich in ihm. Denn die Schönheit der hiesigen Welt ist ein Abbild der geistigen Welt. **Naqūlu**, dass der Schöpfer stets *vorzüglicher* ist als das geschaffene. Daher verringert sich die Vorzüglichkeit bzw. die Schönheit der Geist-Form (Idee) stufenweise, wenn ihr Abbild auf andere Formen wie die Natur-Form übergeht oder zur vorgestellten Form im Geist des Künstlers, dann zur ausgeführten Form, deren Grad der Schönheit wiederum von der Materie abhängt. **Naqūlu**, dass die Kunst, wenn sie sich nicht am direkten sinnlichen Vorbild, sondern am geistigen Vorbild orientiert, noch Schöneres schaffen kann. Dann kann auch Defektes im sinnlichen Bereich, je nach Eignung der Materie, verschönert werden. So kann ein Baumeister wie Phidias sogar noch Schöneres schaffen, als es der hiesigen Welt entspricht.⁴⁶² Phidias schuf die vollkommene Zeus- / Jupiter-Statue, deren Form Jupiter selbst genommen hätte, wenn er sich eine sinnlich wahrnehmbare Form hätte geben wollen.⁴⁶³ Anhand der Schönheit in der Kunst zeigt sich, dass die Idee des Kunstwerkes im Geist des Künstlers ist, ebenso wie beim Schöpfer der Welt.⁴⁶⁴

Die nächste Erkenntnis-Stufe (Kapitel 2 bei Plotin) ist die Erkenntnis der Schönheit bzw. ihr Logos (Plan / Idee / Form) in der Natur, im Kosmos. Die Schönheit ist nicht in der Materie, z.B. im Blut, sondern in der Farbe, Gestaltung, in der besonnenen Ausformung. Woher kommt nun die Schönheit der Frauen, der Venus, der Geistwesen? Die Natur-Form, die der Materie aufge-

⁴⁶¹ Vgl. die Sentenzen im Nic Index zum Themenkreis der *ars aeterna*, die alle bereits bei Plotin vorkommen, ohne dass dessen Name genannt wird:

1. *Artificium est nobilius in artifice quam in opere.* (cap. 4)
2. *Ars respicit intellectum & imitatur naturam in quantum potest.* (cap. 4)
3. *Artifex, qui sumit a natura simulacrum reddit opus suum pulchrior (sic!).* (cap. 4)
4. *Forma artificialis est bona, sed naturalis est melior.* (cap. 4)
5. *Formae artificiales proveniunt ab ea, quae inest Animo artificis.* (cap.5)

⁴⁶² Durch die Unsterblichkeit der Seele, s. Mīmar I–III der „Theologie“, und durch ihre Präexistenz, s. Mīmar I, ist die Idee der Schönheit im Geist des Künstlers, die er sieht, s. Mīmar II.

⁴⁶³ Vgl. *Vita Plotini* in Kap. 3.2 dieser Arbeit: Amelius, der Plotin durch den Maler Carterius ein bleibendes Denkmal schaffen wollte.

⁴⁶⁴ Gemeint ist der Demiurg. Plotin verwendet an der entsprechenden Stelle bewusst das Wort *δημιουργεῖν* (*erschaffen*) Vgl. Adamson 2002, S. 202–205, der auf die zwei Steine und die Funktion der Sterne in Mīmar IV und Diet Mīmar VIII eingeht. Ein Teil von Diet Mīmar VIII, nach der parallelisierten Zuordnung handelt es sich um Mīmar XI, bezieht sich auf den Schlussteil von Plot.5.8 [31], der in dem folgenden Kapitel 5 besprochen wird.

prägt ist, ist schöner als die Kunst-Form. Am schönsten jedoch ist die erste Form, die ohne geistige Materie ist und in der Kraft des Schöpfers liegt. Sie hat keine Quantität.

Naqūlu („wir sagen“)⁴⁶⁵ „vom Schaffer, er könne entweder (hässlich) schlecht, oder (schön) gut, oder mittelmäßig sein.“⁴⁶⁶ Da die Wirkung gut ist, kann der Schöpfer auch nur gut sein. Die Schönheit der Natur ist verborgen, weil wir Menschen nicht das Innere sehen, sondern nur das Äußere und Sichtbare. Ein Beweis für die innere Schönheit ist die Bewegung. Sie beginnt vom Inneren. Man sieht nur Form und Bild, nicht jedoch, wer sie formt. Diesen strebt man daher zu erkennen und dieser löst ursächlich das Streben aus, nicht die sichtbare Form. Sie ist nur der Anlass, erstrebt wird die innere Form (und Wahrheit). **Naqūlu**: „Wir finden die schöne Form auch an unkörperlichen Dingen,“⁴⁶⁷ so in geometrischen Figuren, in den Formen des bildlich dargestellten und in denen der Seele. Erblickt man einen rechtschaffenen Mann in seinem Inneren, erkennt man seine wahre Schönheit und bewundert ihn deshalb. Erblickt man sein Äußeres, kann er jedoch hässlich sein. Wer einen solchen dann zu den hässlichen zählt, handelt und urteilt schlecht.⁴⁶⁸ Die große Mehrheit schaut jedoch nur auf die äußere Schönheit und strebt nicht danach, die innere zu kennen. Daher begehren sie nicht die *Erkenntnis der geheimen, verborgenen, subtilen Dinge*. Dies tun nur wenige. Die geheimen Dinge werden in diesem Buch (d.h. der „Theologie“) mit dem Titel „Philosophie der Auserlesenen“⁴⁶⁹ behandelt.

Noch schöner als die Schönheit der Natur-Form ist die Schönheit (bzw. ihr Logos) in der All-Seele, welche die in der Natur hervorruft (Kap. 3 bei Plotin). Am deutlichsten kommt für den strebsamen Betrachter die Idee der Schönheit in einer strebsamen Philosophen-Seele zum Vorschein, wenn sie vom Ur-Licht, das nur durch sein Wesen ist, illuminiert wird. Die Seele erkennt unter Vermittlung des Geistes, woher diese Schönheit kommt, und braucht keine Syllogismen. Der Ur-Schaffer ist zugleich der Hervorrufener der Urschönheit, die im Geist und der Seele ist. Dies wird mit einem Gold-Gleichnis erläutert, wohl wissend, dass Vergängliches nicht wirklich Unvergängliches benennen kann. Das gute Gold ist nicht an der Außenseite, sondern das im Innern Verborgene. Dieses ist rein. So verhält es sich auch mit dem Geist. Alles Geistige ist rein

⁴⁶⁵ Bei Plotin steht *δεῖ* („man muss“) statt *φωμέν* („wir sagen“).

⁴⁶⁶ Diet S. 49. Die Übersetzung „mittelmäßig“ ist durch die Beschäftigung mit Aristoteles geprägt. *ἀδιάφορον* in Plot.5.8 heißt „ohne Unterschied“. Hier wurde vom Übersetzer Dieterici und bereits vom Übersetzer ins Arabische aristotelisiert. Das arabische Wort *بینهما* lässt auch andere Interpretationen zu, z.B., dass der Schöpfer bei beiden Möglichkeiten („unter ihnen“) ist.

⁴⁶⁷ Diet S. 50.

⁴⁶⁸ Auch diese Sentenz befindet sich bei Plotin und in der lateinischen Lf:

Hominem iustum ac doctum si extrinsecus deformem putaveris citra veritatem iudicabis: si vero eum medulitus introspexeris merito dices formosum. (cap. 5)

⁴⁶⁹ Diet S. 51. Siehe hierzu Fazit: Ich bevorzuge als Buch-Titel „Philosophie über das Wesen“ (des Göttlichen).

und von purer Schönheit. Daher will der Betrachtende den weisen, erhabenen Mann erblicken, der wegen seiner geistigen Schönheit edel und schön ist.⁴⁷⁰ Genauso ist die Schönheit der Geistwesen hervorragend, da ihr Geist rein und bleibend ist. Sie erkennen das ihnen Eigentümliche: das göttliche Geistige.⁴⁷¹ Es gibt verschiedene Arten von Geistwesen. **Naqūlu**, „dass es hinter dieser Welt einen anderen Himmel, Erde, Meer, Thier, Pflanze und Menschen, nämlich himmlische, giebt.“⁴⁷² Die Geistwesen dort entsprechen dem dortigen Menschen. Keiner ist verschieden, da sie aus einer Quelle stammen und *eine* geistige Substanz haben. So ist „jeder Einzelne von ihnen lichtartig, sichtbar seinem Genossen, nichts von ihm ist jenem (verborgen), denn die Dinge dort sind Strahl im Strahl.“⁴⁷³ Auch die individuelle Seele wird lichtartig, wenn sie sich mit dem Geist (*'aql / Nous / Intellectus agens*) vereinigt hat. Die Betrachtung „dort“ (in der geistigen Welt) findet mit dem geistigen Auge statt, das im geistigen Bereich als 6ter Sinn alle Kräfte der fünf Sinne *vereint*. Alle körperlichen Formen und Maße sind aufgehoben. Der erste Teil Plotins und Mīmar IV der „Theologie“ enden mit der Beschreibung des Zustands, der am Anfang für eine Erkenntnis des geistigen Bereiches vorausgesetzt wurde. Die arabische Kf der „Theologie“ enthält ebenso wie die Lf viel Erklärendes im Sinne Plotins.

Iter Animae ad Veritatem durch bāṭin und ḡāhir

Der Schlüssel für das Verständnis der „Theologie“ als Universal-Theologie durch die Zusammenführung von Aristoteles und Platon zu einer philosophischen Wahrheit besteht in der Unterscheidung von *ḡāhir / ḡāriḡ / exterior (außen)* und *bāṭin / interior (innen)*. Um in der „Theologie“ Aristoteles‘ *Sein* (die hiesige Welt) und Platons *wirkliches Sein* (die Ideen) zu dem *einen* wahren Sein zu führen, wird im gesamten Werk zwischen der äußeren und der inneren Wahrheit unterschieden. Die äußere Wahrheit ist die, die jeder in der hiesigen Welt mit seinen Augen (Sinnesorgan) sieht. Das betrifft auch die Schrift.⁴⁷⁴ Die innere wirkliche Wahrheit kann nach vielen *gesehenen* Theoremen nur mit dem geistigen Auge im Geist gesehen und erkannt werden. Dies ist auf Grund der Präexistenz und Unsterblichkeit der geistigen Seele für jeden möglich. Auf Erden beginnt der Weg zur Erkenntnis mit der Umkehr von der äußeren zur in-

⁴⁷⁰ Vgl. wie Ismailiten („Menschen der Wahrheit“ *ahl al-ḡaqq*) den verborgenen Imam erwarten oder Juden den Messias. Zum Verhältnis All-Seele und Philosophen-Seele s. Mīmar I (*kalām lahu* „Ein Wort von IHM“) in Kapitel 2.2 und Amelius‘ Logos-Kommentierung zum Johannes-Prolog in Kapitel 8.3 dieser Arbeit.

⁴⁷¹ Bei Plotin wird von der Schönheit der sichtbaren (Sternen-) Götter, – das ist ihr *Nous* – zu den „unsichtbaren Göttern“ im geistigen Bereich gewechselt, in dem alle Ideen der sinnlichen Abbilder wohnen. Alles ist dort durchscheinend und Licht.

⁴⁷² Diet S. 54.

⁴⁷³ Diet S. 54; fast wortgetreu steht es so auch bei Plotin.

⁴⁷⁴ S. Liber XIV, Plot.5.8.6 in Kap. 6 dieser Arbeit.

neren Wahrheit. Daher muss der nach Erkenntnis Strebende alles Äußerliche wie einen Mantel abwerfen, sich reinigen und das Göttliche bzw. Geistige in sich selbst suchen, das mit der Schönheit gekoppelt ist. Denn das Göttliche ist das Gute an Sich, von ihm kann nur Gutes und Schönes entstehen. Es ist ein *kalonkagathon*. Da es selbst nicht mit menschlichen Mitteln zu beschreiben ist, wird sein Licht und Glanz mit der Lichtmetapher und mit dem Begriff Schönheit gekoppelt. Daran lässt sich das Göttliche erahnen. Schön ist das, was in seiner richtigen Anordnung (*taxis*) ist und seine Aufgabe richtig erfüllt.

Um die geistige Schönheit zu verstehen, wird zuerst⁴⁷⁵ die Schönheit in der sinnlich wahrnehmbaren Welt in der Kunst und in der Natur betrachtet. Das entspricht der äußeren Schönheit, der „Physik“ des Aristoteles. Am Beispiel der Zeus-Statue des Phidias wird dargestellt, dass der Künstler auf Grund der geistigen Welt bereits ein Abbild der *Idee* des Schönen bzw. einer schönen Statue in seinem Geist hat, bevor er sie anfertigt. Daher kann er sie sogar schöner schaffen als durch bloße Nachahmung einer Naturform. Es folgt die Betrachtung der Schönheit in der Natur und dann die Betrachtung der Schönheit der All-Seele, die die schöpferische Kraft für den Kosmos ist und den Kosmos ordnet. Zuletzt wird die Schönheit beim Philosophen untersucht. An dessen Schönheit wird ausführlich der Unterschied von *bāṭin* und *ḥārīḡ* / *zāhir* behandelt und als Paradoxon pointiert dargestellt: Der milde rechtschaffene Mann, der die innere Schönheit besitzt, d.h. dessen Seele schön und edel ist, kann äußerlich (*zāhir*) hässlich sein. Hier treffen die Sinneswelt und die geistige Welt zusammen. Die wahre Schönheit ist die innere, nicht die äußere. In Unkenntnis begehrt die Mehrheit der Menschen jedoch die äußere (*zāhir*) Schönheit, nicht die innere.⁴⁷⁶ Auf eineinhalb Seiten erscheint allein elfmal das Wort *bāṭin*.⁴⁷⁷ Vielleicht hat al-Kindī, dessen Familie zur Sekte der *Bāṭinīya*⁴⁷⁸ gehörte, die „Theologie“ hier durch den Begriff *bāṭin* für die Bedeutung *innen* veredelt anstatt das arabische Synonym *dāhil* zu verwenden. Dagegen wird für die Bedeutung *außen* der Begriff *ḥārīḡ* bevorzugt, während der mit der Sekte der *Zāhirīya*⁴⁷⁹ verbundene Terminus *zāhir* nur selten, dafür aber an entscheidender Stelle vorkommt.⁴⁸⁰

⁴⁷⁵ In der Lf geschieht dies nach der Harmonisierungs-Passage von Platon und Aristoteles und wird in Kap. 4.2 und 4.3 behandelt. Da diese in der Kf und in der 31sten Schrift fehlt, stammt sie wahrscheinlich vom Verfasser der „Theologie“.

⁴⁷⁶ S. Plot.5.8.2.

⁴⁷⁷ Diet S. 49–50. Dies dürfte für die *Bāṭinīya* wegen des Themas *bāṭin* eine aufschlussreiche Stelle gewesen sein.

⁴⁷⁸ S. Einleitung 1. dieser Arbeit.

⁴⁷⁹ Die gegnerische Sekte war die der *Zāhirīya*.

⁴⁸⁰ Der Terminus *zāhir* findet sich, wie oben erwähnt, in Diet S. 49, Zeile 19, und S. 50, Zeile 10.

Bāṭin und *ḥāriġ* (seltener *zāhir*) sind zentrale Begriffe in der gesamten „Theologie“, besonders in Mīmar IV, XI und im Schlussteil der „Theologie“. Diese Passagen beziehen sich alle auf Plotins 31ste Schrift, woran sich auch deren wesentliche Rolle für die „Theologie“ erkennen lässt. Die *Conclusio* stimmt mit Plotins Lehre überein, dass die sichtbare Welt gemischt und nicht rein ist. Daher könne die wirkliche Wahrheit unter all den verschiedenen Formen nicht gesehen werden und die wahre Substanz bleibe verborgen.⁴⁸¹

Die Behandlung der 31sten Schrift (Plot.5.8) in den judäo-arabischen Fragmenten, der arabischen Kf und der lateinischen Lf

Im Großen und Ganzen ähnelt die Wiedergabe der 31sten Schrift (Plot.5.8) in den judäo-arabischen Fragmenten (Langfassung) der arabischen Kurzfassung. Die judäo-arabische Fassung stimmt über große Teile – abgesehen von kleinen Abweichungen in Schreibweise und Wortwahl – mit Dietericis Wiedergabe überein. So auch in den wesentlichen Termini *bāṭin* und *ḥāriġ / zāhir*. Der letzte Teil von Mīmar IV (ab Diet S. 51.7) und der Anfang von Mīmar V sind bisher verloren. Da die erhaltenen Fragmente den Entsprechungen der Kf und der lateinischen Lf ähneln, wurde der fehlende Teil für eine leichtere Wiederauffindung unter den bisher nicht zugeordneten Fragmenten von mir in der Appendix unter 12.3 auf der Basis von Dietericis arabischem Text ins Judäo-Arabische transliteriert.

Zwischen der Lf und der Kf gibt es jedoch einen entscheidenden Unterschied: Die Langfassungen enthalten zwischen den Anfangszeilen und dem Gleichnis der zwei Steine die bereits erwähnte ca. fünfseitige Harmonisierungs-Passage.⁴⁸² Diese ist für das Lateinische und das Judäo-Arabische bisher noch nicht inhaltlich festgestellt und analysiert worden. In Kapitel 4.3 werden die Harmonisierungs-Passage der judäo-arabischen Lf und der Anfang von Mīmar IV ausführlich dargestellt, zuvor jedoch in Kap. 4.2 die vollständige lateinische Lf inkl. der gekennzeichneten Harmonisierungs-Passage mit deutscher Übersetzung.

⁴⁸¹ Plot.5.8.7.20.

⁴⁸² Valentin Rose nannte die Erweiterungen der Lf „Einschiebung“, da er in Bezug auf Liber X der lateinischen Langfassung von einer „Einschiebung“ schrieb, 1883, Sp. 845.

4.2 Übersetzung des lateinischen Textes von Liber IV

Der Text von Liber IV des Petrus Nicolaus (1519) ist im Folgenden von mir übersetzt. Am Anfang eines jeden Kapitels hat Nicolaus das Thema gut zusammengefasst. Durch blaue bzw. graue Farbe der Buchstaben ist die von mir so bezeichnete Harmonisierungs-Passage gekennzeichnet, die Aristoteles mit Platon harmonisiert. Diese fehlt in der Kurzfassung und in dieser Form auch in der Enneaden-Edition des Porphyrius. Die Harmonisierungs-Passage ist jedoch sowohl in der Inhaltsübersicht der Kf erwähnt als auch im Judäo-Arabischen erhalten, was bisher noch nicht festgestellt und untersucht wurde. Für die Überlieferungsgeschichte der „Theologie“ ist die Harmonisierungs-Passage ein Beleg dafür, wie bedeutend die vollständig erhaltene lateinische Fassung trotz ihres jüngeren Datums für eine Rekonstruktion der älteren judäo-arabischen Fragmente aus dem 14ten Jh. ist.⁴⁸³ Die Harmonisierungs-Passage zeigt, dass hier in der Lf nicht eine spätere Interpolation aus dem 16ten Jh. vorliegt, sondern dass die Harmonisierungs-Passage und damit die Lf älter ist als die Kf. Inhaltlich ist dieser Teil von zentraler Bedeutung, da er u.a. die Harmonisierung von Aristoteles‘ Erstem Bewegter mit Platons Demiurgen und Plotins Nous enthält und zeigt, wie Platons Lehre der *Anamnesis* (*Wiedererinnerung*) ersetzt wird durch den potenziellen Nous, der bei der Geburt mittels Seele in den Körper eintritt und den Grund für die Rückbewegung und Aktualisierung der menschlichen Geist-Seele liefert. Diese Neuinterpretation von Platons bekannter Lehre war Plotins Leistung⁴⁸⁴ und wurde vom Verfasser der „Theologie“ auf Grund seiner Plotin-Kenntnisse in der Harmonisierungs-Passage hervorgehoben.⁴⁸⁵

Nach dieser Passage und der Haupt-Frage, wie man die geistige Welt erkennen kann, schließt sich das Gleichnis der zwei Steine an. Diese sollen die hiesige und die geistige Welt darstellen. Da die Erklärung so nicht bei Plot.5.8[31] in der Enneaden-Edition des Porphyrius vorkommt, setzt auch sie die Kenntnis von Plotin voraus, nämlich seine 30ste Schrift (Plot.3.8[30]) und damit eine Schrift, die nicht in den Enneaden 4–6 enthalten ist.⁴⁸⁶ Die geistige und sinnliche

⁴⁸³ Daten werden im FGP mit 1300–1400 angegeben; vgl. hierzu, dass das älteste erhaltene arabische Ms dagegen aus dem 15ten Jh. stammt.

⁴⁸⁴ Plot.4.3[27],25; s. Kapitel 4.3, 5.1, 6.3 und Appendix 12.1 dieser Arbeit.

⁴⁸⁵ Vgl. ibn Sīnās Lehre vom Eintritt der vernünftigen Seele bei der Geburt, Adamson 2004b, S. 64. Als Unterschied zu Plotin wird u.a. angemerkt: die vernünftige Seele existiere nicht vorher, sei aber unsterblich; sie brauche die Sinne, um Kenntnis von den Universalien zu erhalten.

⁴⁸⁶ Vgl. hierzu Thomas Taylor 1817, S. 282–86. Er nimmt das Beispiel mit den zwei Steinen als Beleg eines Plagiats durch einen arabischen Autor, S. 282: „In the following passages also the plagiarism of the Arabian author is very apparent.“ Taylor stellt diese und andere Passagen in ihren lateinischen und griechischen Entsprechungen gegenüber. Dies beweist meiner Ansicht jedoch nicht, dass ein arabischer Autor plagiiert hat. Ein Übersetzer kann auch eine vorhandene Schrift ins Arabische übersetzt haben, wie im *incipit* der arabischen Mss angegeben ist.

Welt (Kosmos) werden ganz in Plotins Sinn erklärt, wobei die *sapientia arcana* (geheime Weisheit), die *pulchritudo interior* (innere Schönheit), für die meisten nicht zugänglich ist wegen ihrer *theorematum subtilitas* (Feinheit der Theoreme), wie sie „in diesem Buch“⁴⁸⁷ mit dem Titel „Philosophia mystica“ beschrieben ist. Nicolaus hat zu jedem Traktat-Anfang ein eigenes erläuterndes *Kephaleion* (kurze Themenangabe) ergänzt, das hier *kursiv* abgebildet ist. Ebenso sind weitere strukturgebende Worte *kursiv* dargestellt.

Liber IV von Petrus Nicolaus Faventinus Castellani aus dem Jahr 1519 (Rom)

Liber IV der lateinischen „Theologie“ (Lf) hat von Nicolaus folgende Kapitel-Überschriften erhalten:⁴⁸⁸

c. 1 *qualis Deus sit*. „Wie beschaffen Gott ist.“

c. 2 *quod etiam materia est producta a Deo: quodque moveatur ad illum, & quomodo probetur*. „Auch die Materie ist von Gott hervorgebracht und dass sie sich zu jenem bewegt und wie man es prüft.“

c. 3 *Rursus qualis est Deus, quodque non est prior tempore aliis*.

„Wiederum wie beschaffen Gott ist und dass er nicht zeitlich früher als die anderen ist.“

c. 4 *quanta sit dignitas Mundi Intellectivi, atque ratione ad illum perveniatur*.

„Wie groß die Erhabenheit der intelligiblen Welt ist und auf welchem Weg man zu ihr gelangt.“

c. 5 *propter quid, ars naturaque faciunt pulchras Formas, & in quo sit pulchritudo*. (Plot.5.8.2)

„Weswegen die Kunst und die Natur die schönen Formen machen und worin die Schönheit liegt.“

c. 6 *quo modo pulchritudo Animae cognoscatur, et quod Deus agat per essentiam*. (Plot.5.8.3)

„Auf welche Weise die Schönheit der Seele erkannt wird und dass Gott durch sein Wesen in Bewegung setzt.“

c. 7 *De speciebus Entium spiritualium*. (Plot.5.8.4.1–6)

„Über die Arten der geistigen Wesen.“

⁴⁸⁷ So steht es in diesem Traktat IV in c. 5. Daher hat wohl Nicolaus die „Theologie des Aristoteles“ auch „Philosophia mystica“ genannt. Auch in der arabischen Kf steht „فلسفة الخاصة“, d.h. die „Philosophie des inneren Gehaltes“ bzw. „des (ureigentlichen) Wesens“ oder wie Dieterici auf S. 51 der „Theologie des Aristoteles“ übersetzt: „Philosophie der Auserlesenen“; Lewis 1959, S. 381: „The Philosophy of the Few“.

⁴⁸⁸ In Klammern sind von mir die entsprechenden Plotin-Stellen hinzugefügt.

Tabelle 4-1 Liber IV: Teil A der 31sten Schrift mit der „Harmonisierungs-Passage“

Diese Tabelle stellt den lateinischen Text mit eigener Übersetzung von Liber IV dar. In den eckigen Klammern der deutschen Übersetzung befinden sich vorausweisend die Verweise auf die judäo-arabischen Fragment-Seiten, die in Kap. 4.3 behandelt werden. Im ersten Kapitel wird beschrieben, wie alles durch den *einen* Beweger existiert und zu ihm auf Grund der eigentümlichen Natur zurückstrebt.

| | |
|---|--|
| <i>LIBER QUARTUS.</i> | <i>Viertes Buch.</i> |
| <i>Caput primum qualis Deus sit.</i> | <i>Erstes Kapitel, wie beschaffen Gott ist.</i> |
| Qui superato Corpore sedavit Sensus, affectusque materiales, depurataque imaginatione, reversus est ad substantiam Intellectus, agnosceret dignitatem suam, qua⁴⁹⁰ est roboratus ad speculandum Mundum Intellectualem, secundum celsitudinem eius, <u>Ideamque eius supremam. quae est lux lucum,</u>⁴⁹¹ | Derjenige, der nach Überwindung seines Körpers seine Sinne und körperlichen Regungen beruhigt hat und, weil seine Vorstellung rein geworden ist, zur (geistigen) Substanz des Intellectes zurückgekehrt ist, würde seine Würde erkennen, durch die er gestärkt worden ist zur Betrachtung der geistigen⁴⁸⁹ Welt gemäß ihrer Hoheit und ihrer höchsten Idee. Diese ist das Licht der Lichter, |
| bonum bonorum, dignitas dignitatum, atque <u>Entitas Entium</u> ⁴⁹² , & ipsum met Ens, extra quod non est aliquod Ens, quodque existitit <u>desiderium sui ipsius,</u> est quoque <u>principium, per quod omnia existunt, ac permanent esse appetibile</u> ⁴⁹³ , | das Gute der Gutheiten, die Würde der Würden und das Wesen der seienden Dinge und das Seiende selbst, außerhalb dessen es nichts anderes (wahrhaft) Seiendes gibt und das als Verlangen nach sich selbst existiert. Es ist auch das Prinzip, durch das alles existiert und fort dauert zu sein, das Erstrebenswerte, |

⁴⁸⁹ Griechisch jeweils *Nous* und Ableitungen davon.

⁴⁹⁰ Nic *quae*.

⁴⁹¹ *Lux lucum* wird oft zitiert.

⁴⁹² Vgl. Arist. Metaph. 1071b3ff. (Ph. und de An.)

⁴⁹³ Vgl. Arist. Metaph. 1072a26: τὸ ὀρεκτόν; 1072a27: ἐπιθυμητόν; 1072b3: ὡς ἐρώμενον. Im Judäo-Arabischen I 2173.10v: קלממשוק.

| | |
|---|--|
| <p><u>ad quod omnia naturaliter appetentia moventur per naturam propriam, quae est Forma imitata,</u>⁴⁹⁴</p> | <p>zu dem alles natürlicherweise Strebende hinbewegt wird auf Grund der ihm eigentümlichen Natur, die eine nachgeahmte Form ist.</p> |
| <p><u>per motum igitur illum existunt,</u> sicut per impressionem essentiae receptam producuntur.</p> | <p>Durch jene Bewegung also existiert (alles), wie es durch den aufgenommenen Abdruck der Wesenheit hervorgebracht wurde.</p> |
| <p>Iam enim alibi probatum quod substantia naturalis existit per naturam propriam, cuius firmitas est Forma, huius autem firmitas est imitatio sui exemplaris.</p> | <p>Denn es ist bereits anderswo bewiesen worden, dass die natürliche Substanz durch ihre eigentümliche Natur existiert, deren Festigkeit die Form ist. Deren Festigkeit aber ist die Nachahmung ihres Vorbildes. [JA 10v, Zeile 15]</p> |
| <p>quare omnia appetunt illud, appetentia moventur ad ipsum, mota⁴⁹⁶ efficiuntur ab eodem, quodque est omnino immobile, sed movens omnia, motu per quem existunt, donec perveniant ad motorem unum, supra quem non est aliquis.</p> | <p>Daher strebt alles nach jenem (<i>bonum</i>), das Strebende bewegt sich zu eben diesem, das Bewegte wird von demselben bewirkt, und dies ist ganz und gar unbeweglich⁴⁹⁵, aber bewegt alles durch die Bewegung, durch die alles existiert, bis es endlich zu dem einen Beweger gelangt, über dem kein Anderer ist. [Vgl. JA „18r“, Zeile 9]</p> |
| <p>Ideo hic primus Conditor est principium omnibus essentiae ac permanentiae. sine quo nihil existeret.</p> | <p>Daher ist dieser erste Schöpfer für alles der Ursprung des Wesens und der Beständigkeit. Ohne diesen würde nichts existieren.</p> |
| <td data-bbox="880 1695 1439 1727"></td> | |

⁴⁹⁴ In der „Harmonisierungs-Passage“, die sich nicht in der arabischen Kf, sondern nur in der Lf befindet, sind gleich 20 Sentenzen aus dem Index Nic erwähnt, die ähnlich in der alexandrinischen Schule zusammengestellt worden sind (vgl. hierzu die große Ähnlichkeit zu den *Gottesdefinitionen der 24 Philosophen*).

⁴⁹⁵ Vgl. Arist. Metaph. 1073a30+33: *ἀκίνητον*.

⁴⁹⁶ Vgl. Arist. Metaph. 1073a26.

| | |
|--|--|
| <p><i>Caput secundum quod etiam <u>materia est producta a Deo: quodque moveatur</u>⁴⁹⁷ ad illum, & quomodo probetur.</i></p> | <p><i>Zweites Kapitel. Auch die Materie ist von Gott hervorgebracht und dass sie zu jenem bewegt wird und wie man es prüft.</i></p> |
| <p><i>Dicit fortasse quispiam quod substantiae ad quam resoluitur omnis Forma naturalis, non inest motus talis proprius, quoniam Motus sit per desiderium, illi autem non inest desiderium.</i></p> | <p>Vielleicht sagt jemand, dass in der Substanz, zu der sich jede natürliche Form auflöst, nicht eine solche eigene Bewegung ist, da ja die Bewegung durch Verlangen geschieht, aber in jener (Substanz) kein Verlangen ist.</p> |
| <p><i>Quare si non est mobilis, non etiam est secundum essentiam producta, sed compositum.</i></p> | <p>Wenn sie (die Substanz) sich daher nicht bewegt, ist sie auch nicht gemäß einer Idee hervorgebracht, sondern das Zusammengesetzte ist es.</p> |
| <p><i>Ipsa autem est causa omnis motus. Huic <i>respondebimus</i>, quod ita sentiens errat.</i></p> <p>Primum enim simplex ad quod resolvuntur omnia alia, nunquam caret omni forma propria per quam res existunt, alioquin vacuum Formis non subsisteret.</p> <p>Sed cum <u>aufertur una Forma, succedit altera</u>, quare recipiendo subinde Formam a primo motore efficitur etiam ipsum.⁴⁹⁹</p> | <p>Sie selbst aber (die Idee) ist der Grund einer jeden Bewegung. Diesem werden wir antworten, dass er, wenn er sich so äußert, irrt. Denn das erste Einfache⁴⁹⁸, zu dem sich alles andere auflöst, entbehrt niemals jeweils der eigenen Form, durch die die Dinge existieren. Ohnehin würde nichts frei von Formen existieren, sondern wenn die eine Form aufgehoben wird, folgt die andere. Daher wird auch das (erste Einfache) selbst durch die gleich nachfolgende Aufnahme der Form vom ersten Bewegter bewirkt.</p> |
| <p><i>Quapropter sapientes ad huc iam dixerunt,⁵⁰⁰ quod <u>materia prima movetur Motu</u>,</i></p> | <p>Deswegen haben bereits die Weisen hierzu gesagt [JA 18v5],</p> |

⁴⁹⁷ Nic Index: *movetur*.

⁴⁹⁸ Nicht mit dem *Hen* zu verwechseln!

⁴⁹⁹ Die Überschrift und dieser Teil sind im Index zu einer Sentenz geworden: *Cum a materia a Deo producta aufertur una forma succedit altera*.

⁵⁰⁰ Die *Weisen* als Autoritätsbeweis.

| | |
|---|--|
| <p><u>qui est receptio Formae, et quod appetit Formam ut Imperfectum perfectionem: puta oculi⁵⁰¹ visum, foemina marem.</u>⁵⁰²</p> | <p>dass die Erste Materie durch eine Bewegung bewegt wird, die die Aufnahme der Form ist, und dass sie nach der Form strebt, wie Unvollendetes nach der Vollendung, wie die Augen den Anblick erstreben und die Frau den Mann.</p> |
| <p><u>Ideoque movetur quoque Motu, qui est appetitus Formae recipiendae.</u></p> | <p>Daher wird sie (<i>materia prima</i>) auch durch Bewegung bewegt, die das Streben ist eine Form aufzunehmen.</p> |
| <p><u>Et receptivitas Formarum, est ratio per quam illa est Ens. Ita quod si auferatur talis natura recipiendi,⁵⁰³ non subsistet, neque intelligetur.</u></p> | <p>Und die Aufnahmefähigkeit der Formen ist der vernünftige Plan, durch den sie (<i>materia prima</i>) ein Seiendes ist. So kann sie (<i>materia prima</i>), wenn man wirklich eine solche Natur der Aufnahme wegnähme, nicht bestehen und auch nicht erkannt werden.</p> |
| <p><i>Et si dicatur quod subiectum adhuc resolvitur ad aliam dispositionem simpliciolem, erit sermo qualis de resolutione ad movens infinita. Quare materia etiam existit per Motum, qui est actus perfectus.</i></p> | <p>Und wenn jemand sagte, dass das Zugrundeliegende noch weiter zu einer anderen einfacheren Anordnung wieder aufgelöst werde, dann hieße das, dass die Auflösung zum Bewegenden unendlich sei. Daher existiert auch die Materie durch die Bewegung, die die vollkommene Verwirklichung ist.</p> |

⁵⁰¹ Sic Patr; Nic *oculus*; vgl. Liber III, cap. 7: *visus oculi*.

⁵⁰² Vgl. „die Frau schaut auf den Mann“ ist als ein beliebtes Motiv auch bei Aristoteles und Maimonides vorhanden; *oe* in *foemina* bewusst so bei Nic geschrieben. Diese Sentenz befindet sich im judäo-arabischen Fragment I 2173. Vgl. hierzu auch Nic X.8: dort liebt der *intellectus agens* den *intellectus possibilis* wie der Mann (*mas* für *maritimus*) die Frau (*foemina*).

⁵⁰³ Statt *Eventualis* des lateinischen Textes steht im Nic Index: *aliter* und Konjunktiv Imperfekt. Dadurch geht der griechische *Eventualis*, der typisch für Plotin war, verloren: *Receptivitas formarum est ratio per quam Materia prima est Ens, aliter non subsisteret neque intelligeretur*.

| | |
|--|---|
| <p><u>Est autem imaginabilis transmutatione successiva in infinitum: ab una Forma ad aliam,</u>⁵⁰⁴ nec nisi cum receptione Formae est principium.</p> | <p>Sie (<i>materia</i>) ist aber durch die Abfolge der Veränderung auch ins Unendliche vorstellbar: Von einer Form zu einer anderen, aber nur wenn es mit der Aufnahme der Form ein (Ur)Prinzip gibt.</p> |
| <p>Cuius inditii⁵⁰⁵ exemplum est: rerum solidarum varia figuratio ad omne propositum.</p> | <p>Ein Beispiel für dieses Merkmal ist die verschiedenartige Formung der festen Dinge zu jedem Zweck.</p> |
| <p>Quare iam probatum quod omnis alia substantia habet efficiens in Essentia, existentiaque ac permanentia: Primum Agens, quod est movens primum universale, & quod omne mobile movetur ad illud, quodque omne factum Motu, permanet etiam motu, Propterea quod <u>motus est actus Entis in potentia, idest perfectio eductioque euntis ad actum.</u></p> | <p>Daher ist bereits bewiesen, dass eine jede andere Substanz das Wirkende im Wesen, in der Existenz und in der Dauerhaftigkeit hat: das erste Aktive, weil dies das erste allgemeine Bewegende ist und weil jedes Bewegliche sich zu ihm bewegt und weil alles durch Bewegung geschieht, dauert es auch durch Bewegung fort, deswegen weil die Bewegung die Verwirklichung des potenziell Seienden ist, das heißt die Vollendung und das Herausführen des zur Verwirklichung Kommenden.</p> |
| | |
| <p><i>Caput tertium. Rursus qualis est Deus, quodque non est prior tempore aliis.</i></p> | <p><i>Drittes Kapitel. Wiederum wie beschaffen Gott ist und dass er nicht zeitlich früher als die anderen (Wesenheiten) ist.</i></p> |
| <p><u>COnditor primus est Autor Mundi</u>, praecedens in infinitum <u>immobilis</u>.⁵⁰⁶</p> | <p>Der erste Schöpfer ist der Urheber der Welt, er geht voran ins Unendliche unbewegt.</p> |

⁵⁰⁴ Nic Index: *Materia prima transmutatur successivae de una forma ad aliam.*

⁵⁰⁵ So im Text.

⁵⁰⁶ Index: *Conditor prius est Autor mundi motor immobilis.* Amelius' Lehre von der Schöpfung bis ins Unendliche, die im Text vertreten wird, erscheint nicht mehr im Index. Ferner erinnert der *conditor primus praecedens in infinitum* an Jupiter (im Gleichnis von Plot.5.8.10–13 mit der Seele gleichgesetzt) und erinnert damit an die All-Seele, die bei Amelius als *Logos des Nous* die Welt gründet. Zu Amelius s. Kap. 8.3 dieser Arbeit.

| | |
|--|--|
| <p>nec enim est quandoque talis, postea qui non fuerit finis, & principium cuiuslibet Entis,</p> <p>prius prioritatem agentis ad actum omnimoda, <i>non nisi</i> per quod res fit, ac durat, non autem dicimus eum priorem tempore, alioquin poneremus ignobiliorem Entibus quam plurimis.</p> | <p>Denn er ist nämlich nicht irgendwann ein solcher, später dann, was er vorher nicht war. Er ist das Ziel und der Anfang eines jeden beliebigen Seins,</p> <p>früher insofern, als dass das Tätige in jeder Hinsicht <logisch> früher zur Tat ist, durch das allein eine Sache entsteht, und es (das Tätige) Dauer hat⁵⁰⁷. Nicht aber sagen wir, dass er zeitlich früher ist, sonst würden wir ihn für unbedeutender als das meiste wirklich Seiende halten,</p> |
| <p>Siquidem unum <i>non</i> est prius tempore altero, <i>nisi</i> quia sub tempore complectuntur utraque, hoc autem est impossibile ipsi, cum sit causa omnium: imo etiam substantiis simplicibus: quanto magis Deo sublimi.</p> | <p>Weil ja das eine nur dann zeitlich früher als das andere ist, wenn beide sich in der Zeit befinden, ist ihm das unmöglich, weil er die Ursache von allem ist: ja es ist sogar den einfachen Substanzen unmöglich: um wieviel mehr dann dem erhabenen Gott.</p> |
| <p><u>Tempus namque est inferius naturaliter Anima, Intellectuque atque aliis substantiis simplicibus</u>, quae sunt causa temporis.</p> | <p>(JA 12r13) Denn die Zeit ist natürlicherweise der All-Seele, dem Intellekt und den anderen einfachen Substanzen untergeordnet. Diese sind die Ursache für die Zeit.</p> |
| <p><i>Etenim si afferatur</i>, quod Mundus aliquando non existit ((& quod tunc praefuit tempus infinitum)) deinde egressus est ad existentiam, sequitur <u>Deum habuisse Autorem socialem, superioremque</u></p> | <p>Denn wenn vorgebracht werden sollte, dass die Welt einst nicht existierte ((und dass damals eine unendliche Zeit da war)) und dann zur Existenz herauskam, folgt daraus, dass Gott einen mit ihm verbundenen und überlegenen Urheber gehabt hätte,</p> |

⁵⁰⁷ Carp bezieht die Dauer auf die *Sache* und verweist auf „Arist. lib. 4 physic“. Ich beziehe die Dauer auf das Tätige. Vielleicht sind beide Sichtweisen bezweckt.

| | |
|---|--|
| <u>excitantem ad productionem Mundi. Absit autem adscribere hoc illi.</u> | der zur Schöpfung der Welt antrieb. <i>Es liegt aber fern, ihm dies zuzuschreiben.</i> |
| <i>Item si dixerimus, quod Mundus habuit non existere tempore infinito, sequitur quod fuerit aliqua causa altior quae prohibuerit productionem Mundi.</i> | Wenn wir ebenso sagen sollten, dass die Welt in unbegrenzter Zeit nicht existieren konnte, folgt daraus, dass es irgendeine höhere Ursache gab, die die Schöpfung der Welt verhindert hat. |
| <i>Quod si forit, oporteret esse adhuc aliam causam illis superiorem,</i> | Wenn dies so wäre, müsste es vielmehr eine andere Ursache geben, die jenen überlegen ist. |
| <u>Hoc autem tantomagis absurdum est Deo, quanto is Intellectu: Animaque est excelsior,</u> ⁵⁰⁹ | ⁵⁰⁸ Dies ist aber für Gott umso ungereimter, je mehr dieser über dem Intellekt und der All-Seele hervorragt. |
| <u>cuius sublimitatem magnitudinemque & si velimus, conantes, narrando considerandoque minime attingere poterimus.</u> | Dessen Erhabenheit und Größe werden wir keineswegs erreichen können, auch wenn wir wollten, indem wir es durch narratives Erzählen (mit Gleichnissen) und Überlegen versuchten. |
| <u>Eius certe Essentia existentiaque, excedit omnia alia Entia sigillata, pendentiaque, Quorum produxit per suam Essentiam Intellectum primum⁵¹⁰, sub ipsoque Animam, & singula generabilia.</u> ⁵¹¹ | Dessen Wesenheit und Existenz überragt wahrhaftig alle anderen seienden Dinge, die geprägt und abhängig sind. Von diesen erschuf er durch sein Wesen (JA 12v11) den ersten Nous (Intellekt) und unmittelbar dahinter die All-Seele und die einzelnen Dinge, die Entstehung haben. |

⁵⁰⁸ Das Folgende ist so auch in Plotins 31ster Schrift interpretiert.

⁵⁰⁹ Index: *Deus est oi Anima excelsior ac sublimior.*

⁵¹⁰ Vgl. Amelius, der für seine Lehre des ersten, zweiten und dritten Nous bekannt war, s. Ueberweg und Proclus. S. Kap. 8.3 dieser Arbeit.

⁵¹¹ Index: *Deus producit Animam intellectivam & singula generabilia. Intellectus und Anima werden nicht mehr einzeln aufgefasst, sondern zur Anima intellectiva zusammengefasst.*

| | |
|--|--|
| <p><u>Ideo potestas humana infima, nequit istum</u>⁵¹² <u>comprehendere</u>, nihilque attributorum eius perscire valet.</p> | <p>Daher ist die menschliche Kraft die niedrigste und kann diesen (Schöpfer) nicht erfassen und hat keine Kraft irgendeines von seinen Attributen (Wesenseigenschaften) genau zu wissen.</p> |
| <p><i>Caput quartum, quanta sit dignitas Mundi Intellectivi, & qua ratione ad illum perveniatur.</i></p> | <p><i>Viertes Kapitel. Wie groß die Erhabenheit der intelligiblen Welt ist und auf welchem Weg man zu ihr gelangt.</i></p> |
| <p>Narremus modo paulisper pro facultate nostra dignitatem Intellectus, Mundique Intellectualis nobilitatem, & quale sit ingenium ascendi ad illum ((secundum essentiam)) considerandum.</p> | <p>Wir möchten nur ein wenig nach unserer Fähigkeit die Erhabenheit des Intellekts und die Vorzüglichkeit der intelligiblen Welt kundtun und außerdem, wie beschaffen die Veranlagung ist, um zur Betrachtung jener ((gemäß ihrem Wesen)) aufzusteigen.</p> |
| <p><u>Dicimus itaque, quod Intellectus est sicut inter punctum circuli</u>,⁵¹³ quod continet quicquid angulorum, costarum, linearum, & superficierum aliorumque imaginabilium ipsi, caeterisque figuris inest.⁵¹⁴</p> | <p>Wir sagen also, dass der Intellekt wie der dazwischen liegende Punkt eines Kreises ist, der (Punkt) umfasst, was an Winkeln, Seiten, Linien und Oberflächen und anderem Vorstellbaren in ihm selbst und den übrigen Figuren ist.</p> |
| <p>Ipsum est <u>indivisibile ac indimensile, Omnesque lineae circuli sunt revertiles in idem, ortae ab eo</u>.⁵¹⁵</p> | <p>Er (der Punkt) selbst ist unteilbar und unausgedehnt und alle Linien des Kreises führen zu genau ihm zurück, da sie auch von ihm ausgegangen sind (JA 13r1).</p> |

⁵¹² Nic Index: *Deum*.

⁵¹³ S. Kap. 7 dieser Arbeit. Welche Vorstellung hatten Plotin und seine Übersetzer? Der „Punkt“ lässt sich mit Hinblick auf ein heliozentrisches Weltbild und die Ekliptik verschieden deuten, so auch als der dazwischen liegende Punkt bzw. Ausgangs- und Endpunkt einer Kreisbahn; Übersetzungen auch als „Kreismittelpunkt“ (z.B. in der Plotin-Übersetzung von Harder 1956, S. 237, zu Plot.5.1.11; vgl. auch Plot.4.3.17).

⁵¹⁴ Index: *Circulus est maioris capacitatis quam aliae figurae*.

⁵¹⁵ Index: *Centrum dicitur quod omnes [omnes] lineae circuli sunt revertiles in idem ortaeque ab eo*.

| | |
|---|---|
| Ideo vocatur centrum. | Daher wird er Zentrum genannt. |
| Nominatur quoque circulus quod omnes illas intraortas circumplectitur, servans ut insitas quaslibet Mundi figuras subinde ductiles, | Er wird auch Kreis genannt, weil er all jene Figuren, die in ihm ihren Ursprung haben, bewahrend umschließt wie all die beliebigen in die Welt eingesäten Figuren, die immer wieder abgeleitet werden können. ⁵¹⁶ |
| Quando autem dicitur quod Intellectus est sicut inter punctum circuli continens alias formas, intelligitur quod scientia nostra de illo habetur ab eodem, ac subintrat nos in ortu⁵¹⁹, cum vocatur indivisibilis: | (JA 13r4–6) Wenn aber gesagt wird, dass der Intellekt wie der dazwischenliegende Punkt eines Kreises ist, der die anderen Formen umfasst, ⁵¹⁷ erkennt man, dass unser Wissen über ihn von genau ihm festgehalten wird und in uns bei der Entstehung eintritt. Wenn er unteilbar genannt wird, ⁵¹⁸ |
| sensus est, quod Essentia eius non illi sufficit ad cognoscendum alia, cum sit Animabus⁵²⁰ nostris appositus. | dann bedeutet dies, dass ihm sein Wesen nicht dazu dient, andere Dinge zu erkennen, obwohl er unseren Seelen mitgegeben ist. |
| neque ideo est alterabilis a substantiis subterioribus, sed eius <u>scientia provenit ab Agente primo ac vero,</u>⁵²¹ | Auch ist er (der Intellekt) daher nicht von den unteren Substanzen veränderbar, sondern sein Wissen tritt hervor vom ersten und wahren Tätigen (JA 13r7). |

⁵¹⁶ Rationale Überlegungen sind immer wieder ableitbar bzw. führen dorthin zurück: *subinde ductiles*, d.h. sowohl die deduktive als auch induktive Methode wird angewendet, um durch Empirie die deduktive zu bestätigen. Zu dieser plotinischen Stelle s. auch Nic XIV.1, wo Platon zitiert wird, der gesagt habe, dass der Intellekt wie der unteilbare Punkt eines Kreises bzw. einer Kreisbahn sei. Dort umfasst die Kreisbahn alle Formen.

⁵¹⁷ Hier kann der Punkt sich auch auf die Achse einer kreisförmigen Spirale beziehen bzw. die Wirbel-Theorie des Anaxagoras, ebenso auf eine Kreisbahn.

⁵¹⁸ Wenn er unteilbar ist, umfasst er alles. Es gibt nichts Anderes, was er erkennen kann, was außerhalb ist. S. hierzu Plotins Lehre in Plot.4.3[27].25, die beinhaltet, dass die geistige Seele beim Eintritt in den Menschen das zum Wesen gehörende Geistige zwar besitzt, aber noch nicht zur Verwirklichung gebracht hat.

⁵¹⁹ S. Kap. 4.3: Im Judäo-Arabischen steht an dieser Stelle „Schaffung und Schöpfung“. Daher habe ich mich hier bei dem Begriff *ortus* für „Entstehung“ und gegen „Geburt“ (*natus*) entschieden.

⁵²⁰ Alter Dativ Plural der a-Deklination, um eindeutig das Femininum *anima* zu kennzeichnen (gegenüber *animus*).

⁵²¹ S. Kap. 4.3: Die judäo-arabische Fragment-Seite 13r7 verwendet *الفاعل الاول المبدع الحق*.

| | |
|--|---|
| <p>atque Animae particularis⁵²² imago, est signum minimum ad enarrationem, cogitationemve⁵²³ illius in ipsum reversam, alioquin non esset universalis⁵²⁴, neque hic existit aliquid conveniens illi insitis rationibus, neque extat quicquam quod sit eius expressio.</p> | <p>Und das Abbild einer Einzel-Seele ist das kleinste Kennzeichen für die Erklärung und das Denken jenes (Geistes), das auf ihn selbst zurückgewendet ist, sonst wäre er nicht universal. Auch existiert hier nicht irgend etwas, das den jenem inwohnenden Gedanken entspricht, noch tritt irgend etwas heraus, was dessen Ausdruck ist.</p> |
| <p><i>Ideoque non adest nobis iudicium, neque exemplum par ad illud perspicendum.</i></p> | <p>Daher haben wir kein Urteil darüber und kein angemessenes Beispiel, um jenes genau zu durchschauen.</p> |
| <p><i>Ex consequenti qualis erit speculatio nostra illius <u>Autoris qui est <i>Essentia ipsissima, pura</i>⁵²⁵, <i>plena luce, honore, altitudine</i>, cuius Mundus est <i>omnium nobilissimus</i>.</u></i>⁵²⁶</p> | <p>Wie beschaffen wird folgerichtig unsere Betrachtung jenes Urhebers sein, der das ureigentliche Wesen selbst ist, rein, voll von Licht, Ehre und Höhe, dessen Welt die allervorzüglichste ist?</p> |
| <p>Quare Intellectus titulos, Mundique Intellectivi⁵²⁷ dignitatem, solum pro viribus ingenii nostri exponemus.</p> | <p>Deshalb werden wir die Ehrenbezeichnungen des Intellekts und die Würde der intelligiblen Welt nur nach den Kräften unserer Veranlagung vor Augen stellen.</p> |
| <p><i>Imprimis recitantes rationem, qua elevamur ad illum contemplandum.</i></p> | <p>Vor allem tragen wir die Methode vor, durch die wir emporgehoben werden, um jenen kontemplativ zu betrachten.</p> |
| <p>¶⁵²⁸ Hii Mundi itaque sic se habent, quod Intellectualis est superior sensibili, utpote causa</p> | <p>¶ Diese Welten verhalten sich deshalb so, dass die intelligible der sinnlich</p> |

⁵²² Nic *particulari*; Patr *particularis*,

⁵²³ Patr *cognitionemve*.

⁵²⁴ Carp *communis*.

⁵²⁵ Patr *plura*. Carp *pura*.

⁵²⁶ Index: *Autoris primi essentia est ipsissima pura plena luce honore altitudine omnium nobilissima*.

⁵²⁷ Patr *intellectualis*.

⁵²⁸ Im AS-Ms steht an dieser Stelle ein goldfarbenedes **naqūlu** [1].

| | |
|--|--|
| <p>eius virtutemque infundens,⁵²⁹ Ad quos exemplum praeseferunt duo lapides, quorum unus sit egregiae⁵³⁰ sculptus, alter informis, tunc enim unus est perfectior altero, non quatenus lapis, siquidem ambo sunt lapides, sed quatenus figuratus, cuius artificium non infuit materiae, sed menti artificis prius conceptum quam lapidi incisum, artificium, porro inest sculptori, non⁵³¹ quatenus est oculatus, manuatus, & pedatus, sed quatenus est sculptor peritus artis per quam iudicat agenda, formaeque universales illi insunt, ipse autem singulares facit & pulchras, quae quidem habent essentiam unicam, sed fiunt materiebus plures, corrumpunturque, formis universalibus incorruptis.</p> | <p>wahrnehmbaren überlegen ist, weil sie nämlich deren Ursache ist und ihre Kraft in sie eingießt. Dafür bieten sich als Beispiel zwei Steine an, von denen der eine hervorragend gemeißelt, der andere formlos ist. Dann ist nämlich der eine vollendeter als der andere, nicht insofern er ein Stein ist, da ja beide Steine sind, sondern insofern er geformt ist. Dessen Kunst war nicht in der Materie, sondern sie war im Geist des Künstlers früher konzipiert als im Stein eingemeißelt. Ferner ist die Kunst im Bildhauer, nicht, insofern er mit Augen, Händen und Füßen versehen ist, sondern insofern er als Bildhauer erfahren in der Kunst ist, durch die er beurteilt, was auszuführen ist. Die allgemein gültigen Formen sind in ihm, er selbst aber macht einzelne und schöne, die zwar ein einziges Wesen haben, aber durch die Materialien mehr werden und verdorben werden, wogegen die allgemein gültigen Formen unversehrt bleiben.</p> |
| <p><u>Quare artificium est nobilius in artifice:</u> quam in opere, neque eadem secundum Essentiam praeest in artifice Forma quae succedit in lapide, sed illa permanet firma in artifice ab illaque procedit alia in materiam, opera sculptoris infima minusque pulchra, neque absoluta pro conatu</p> | <p>Darum ist die Kunst im Künstler edler als die im Kunstwerk, und nicht ist die im Künstler vorhandene Form in ihrem Wesen dieselbe, wie die, welche im Stein nachfolgt (gelingt), sondern sie bleibt fest im Künstler und von ihr tritt eine andere</p> |

⁵²⁹ Der Text scheint auch zum ursprünglichen Plotin-Text gehört zu haben.

⁵³⁰ Vgl. Carp *egregiē*; Nic hat für das Adverb oft die Endung *-ae*.

⁵³¹ Patr; Nic *nunc*.

| | |
|--|--|
| <p>artificis, sed iuxta capacitatem ipsius materiae, quae⁵³² plus, minusve, ad imitationem illius etiam vera existit.</p> | <p>Form hervor in die Materie hinein durch die Tätigkeit des Bildhauers, die die unterste ist und weniger schön und nicht vollendet ist gemäß der Anstrengung des Künstlers, sondern gemäß der Aufnahmefähigkeit eben derjenigen Materie, die zur Nachahmung jener mehr oder weniger auch wahrhaft (als wahre) existiert.</p> |
| <p><u>Forma quoque in materia est singularis, inseparabilisque: & si transferretur ab uno subiecto ad aliud, adhuc tanto magis deminueretur.</u>⁵³³</p> | <p>Auch ist die Form in der Materie einzeln und untrennbar. Und wenn sie von <i>einem</i> Untergeordneten auf ein Anderes übertragen werden würde, würde sie dadurch noch mehr vermindert werden.</p> |
| <p><i>Brevi ergo colligimus</i>⁵³⁴, quod omne Agens est <u>nobilius</u>⁵³⁵ subiecto, hoc enim superatur, illud superat, <u>quodlibet etiam exemplum est melius exemplari</u>, quoniam singulae <u>Formae bonae proveniunt</u> ab universalibus prioribus altioribusque:</p> | <p>Daher fassen wir kurz zusammen, dass jedes Tätige edler ist als das Unterworfene. Denn dieses wird überragt, jenes (Tätige) überragt. Was auch immer Vorbild ist, es ist besser als das Abbild, da ja die einzelnen guten Formen aus den universalen, früheren und höheren (Formen) hervorgehen.</p> |
| <p><u>Artificiales quidem ab ea quae inest Animo artificis, & quae est melior illa, quae facta est in marmore.</u></p> | <p>Die kunstgerechten (Formen) nämlich stammen von der (Form), die im Geist des</p> |

⁵³² Patr *que*.

⁵³³ Vgl. Carp *eo ipso multo magis*. Nic Index: *Forma in materia est singularis & inseparabilis a subiecto. Cui inest, quam si transmutaretur fieretur diminuta*.

⁵³⁴ Im AS-Ms steht an dieser Stelle ein goldfarbenedes **naqūlu** [2]. Dort folgt wie bei Plot.5.8.1.31–32 ein Vergleich mit der Musik, der zwar in der lateinischen Fassung fehlt, aber im viel älteren judäo-arabischen Fragment I 2173 auf der Seite „19“ (entspricht Diet 45.12–46.10) erhalten ist. Die Bezeichnung „19“ stammt von Fenton 1986. Geht man davon aus, dass Mīmar IV mit Seite 10v beginnt, wäre die Seite „19“ eigentlich die Seite „14r“. Siehe zu der komplexen Zähl-Problematik der judäo-arabischen Fragmente auch Appendix 12.2 dieser Arbeit. Auf jeden Fall haben wir hier ein deutliches Argument dafür, dass ein Vorkommen einer Plotin-Passage in der Kf und deren Fehlen in der lateinischen Lf noch kein Argument dafür ist, dass die Kf die ältere ist. Das viel frühere Vorkommen in der judäo-arabischen Lf spricht eher für eine ältere arabische Lf. Die arabische Kf scheint die jüngere zu sein.

⁵³⁵ Patr *nobilis*.

| | |
|---|---|
| | Künstlers ist und die besser ist als jene, die in Marmor gemacht worden ist. |
| Enimvero ⁵³⁶ <u>ars ipsa respicit Intellectum, siquidem constat perpetua, quoniam aemulatur naturam, quae adhuc neccessario perseverat similis, quia imitatur alterum videlicet Intellectum superiorem,⁵³⁷</u> | Tatsächlich blickt die Kunst selbst auf den Intellekt zurück, da sie ja beständig fortbesteht, weil sie ja die Natur nachahmt, die mit noch größerer Notwendigkeit ähnlich verharrt, weil sie nämlich den anderen höheren Intellekt nachahmt. |
| neque enim <u>artifex operando</u> , solum sequitur artificium factum, sed ascendens sumit a natura simulacrum, per quod opus reddit pulchrius.⁵³⁹ | Auch verfolgt der Künstler bei der Beschäftigung nicht nur das gemachte Kunstwerk, sondern er nimmt, indem er (im Geist) hinaufsteigt , von der Natur das Bild, durch das er sein Werk schöner macht. ⁵³⁸ |
| Et si forte naturalis Forma quam effingit, sit imperfecta, ipse perficit imitatione Intellectualis, secundum tamen aptitudinem materiae suscipientis. | Und wenn zufällig die natürliche Form, die er bildend schafft, unvollkommen sein sollte, vollendet er selbst sie durch die Nachahmung der intelligiblen Form, obwohl, nur soweit es die aufnehmende Materie zulässt. |
| Ut si Artifex ⁵⁴⁰ velit facere imaginem Iovis, | Wie wenn der Künstler (Phidias) das Bild des Jupiter machen will, |

⁵³⁶ Im AS-MS steht an dieser Stelle ein goldfarbenedes **naqūlu** [3].

⁵³⁷ Index: *Ars respicit intellectum & imitatur naturam in quantum potest*. „Die Kunst schaut auf den Intellekt zurück und ahmt die Natur nach, soweit sie kann.“ Die Kunst richtet sich nicht nach dem *Intellectus possibilis* des Künstlers, sondern nach der Idee des *Intellectus agens*, die schon im *Intellectus possibilis* des Künstlers ist und aktualisiert werden muss.

⁵³⁸ Vgl. Arbogast Schmitt 2009, S. 29: Er weist zu Recht darauf hin, dass Plotin nicht die Kunst verteidigt, die bloße Naturnachahmung ist; Ficino habe diese Plotin-Stelle im Enneaden-Text falsch übersetzt. Die erwähnten Künste gingen zurück auf die Logoi, „aus denen heraus auch die Natur (schafft)“, bei Ficino stünde „aus denen die Natur besteht und schafft.“ Plotin nimmt den geistigen Aspekt, d.h. die Idee vom Nachzuehmenden, die schon im Künstler ist, hinzu.

⁵³⁹ Index: *Artifex qui sumit a natura simulacrum reddit opus suum pulchrior* (sic!).

⁵⁴⁰ Bei Plotin wird der Name Phidias genannt.

| | |
|--|--|
| <p>non respicit aliquam Formam sensibilem, sed cogitatione supergressus, pingit illum effigie omnium pulcherima.</p> | <p>er nicht auf irgendeine sinnlich wahrnehmbare Form zurückblickt, sondern jene, indem er sie in seinem Denken überschreitet, mit der allerschönsten Verwirklichung des Ideals malt.</p> |
| <p>Unde si ipsemet Iupiter se visibilem formaret non alia, quam ea (qua artifex), similitudine exprimeret.</p> | <p>Wenn daher Jupiter selbst sich sichtbar geformt hätte, hätte er es nicht durch eine andere Nachbildung ausgedrückt als durch die (die der Künstler geschaffen hat).</p> |
| | |
| <p><i>Caput quintum propter quid, Ars naturaque faciunt pulchras Formas, & in quo sit pulchritudo.</i></p> | <p><i>Fünftes Kapitel. Weswegen die Kunst und die Natur die schönen Formen machen und worin die Schönheit liegt.</i></p> |
| <p><i>Explicandum nobis hic, quo modo Ars atque Natura efficiunt pulchras formas, ultra facultatem suam potestatemque materiae.⁵⁴¹</i></p> | <p>Es muss von uns hier erklärt werden, auf welche Weise die Kunst und die Natur die schönen Formen bewirken, die jenseits ihrer Fähigkeit und der Möglichkeit der Materie liegen.</p> |
| <p>Imprimis igitur <u>pulchritudo Animalium non consistit in sanguine ipso</u>, siquidem hic invenitur in omnibus eiusdem speciei individuis ((quae sunt proxima)) similis atque aliter nemo visu testari potest, & non sunt Animalia illa aequae pulchra, <u>neque sanguis etiam servat proportionem in qualibet Animalis specie.</u></p> | <p>Vor allem also besteht die Schönheit der Lebewesen nicht im Blut selbst, da ja dies in allen Individuen derselben Art ((die verwandt sind)) als ähnlich gefunden wird. Und dies lässt sich allein durch den (bloßen) Anblick bezeugen. Auch sind jene Lebewesen nicht gleichermaßen schön und das Blut behält auch nicht den gleichen Anteil in jeder beliebigen Art von Lebewesen bei.</p> |

⁵⁴¹ Plot. 5.8.2; Diet S. 47.10, Badawi S. 59.2. Die Kapitel-Inhaltsangabe und Kapitel-Einteilung Plotins sind selbst noch in der lateinischen Fassung eingehalten.

| | |
|--|---|
| <p>Quaedam enim sunt sanguineae, quaedam vero existunt diversae, quomodo igitur sunt omnes pariter pulchrae? nec omnes aequae sanguineae?</p> | <p>Denn einige enthalten Blut, einige aber existieren auf andere Art. Auf welche Weise also sind alle gleichermaßen schön und haben nicht gleichermaßen Blut?</p> |
| <p>Pulchritudo item consistit in colore figuraque oblectantibus moderatisque, Sanguis autem, qui quom sit simplex: est ut materia Animalis, non figuratur, nec oblectat, non est igitur ratio pulchritudinis ulla.</p> | <p>Die Schönheit besteht auch in der Farbe und Form, weil sie erfreuen und ein Maß haben. Das Blut aber, da es ja einfach ist, ist wie die Materie des Lebewesens, es formt sich nicht und erfreut nicht. Es (das Blut) ist also nicht irgendein Zustand der Schönheit.</p> |
| <p>Porro indutus luce boni recepti qui novit speciositatem mulieris fuisse occasionem belli maximi diutinique, Inter graecos & hostes quodque homines <u>illi sunt formosi, quorum aspectu visus nunquam saturatur.</u> scit postremo. Unde etiam constet Intellectualium pulchritudo.</p> | <p>Ferner: Wer, mit dem Licht des aufgenommenen Guten umgeben ist und erkannt hat, dass die schöne Gestalt einer Frau (Helena) der Anlass für den sehr großen und langwierigen Krieg zwischen den Griechen und ihren Feinden gewesen ist und dass jene Menschen wohlgestaltet sind, bei deren Anblick das Sehen niemals gesättigt wird, der weiß schließlich, wodurch auch die Schönheit der intelligiblen Dinge besteht.</p> |
| <p>Etenim fortasse contingit aspici humanam formam inculpabilem, inenarrabilemque, atque <u>haec processit ab agente in subiectum sicut artificialis ab artifice.</u></p> | <p>Vielleicht gelingt es nämlich eine menschliche Form als untadelig und unsagbar zu erblicken und die trat hervor vom Beweger in das Zugrundeliegende, wie die künstlerische (Schönheit) vom Künstler.⁵⁴²</p> |
| <p>Cumque insit, <u>Forma artificialis quidem est bona, sed naturalis est melior.</u> Cuius subiectum, existit</p> | <p>Und weil sie innewohnt, ist die künstlerische Form zwar gut, aber die natürliche ist besser. Deren Zugrunde-</p> |

⁵⁴² Nic Index: *Pulchritudo aliquando procedit ab agente in subiectum sicut artificialis ab artifice.*

| | |
|--|---|
| <p>Materia prima. atque illa quae subsistit in virtute agentis: extat etiam melior.</p> | <p>liegendes geht aus der ersten Materie hervor und jene, die in der Kraft des Bewegers gründet, ragt noch besser hervor,</p> |
| <p>Siquidem huic formae primae non subest materia.</p> | <p>da ja die Materie nicht dieser ersten Form untergeordnet ist.</p> |
| <p>Quod autem pulchritudo non proveniat ex subiecto: hinc patet, quoniam alioquin tanto maior Foret pulchritudo, quanto subiectum est maius.</p> | <p>Dass aber die Schönheit nicht aus einem Zugrundeliegenden hervorkommt, dies ist daher offensichtlich, da ja die Schönheit sonst umso größer sein würde, je größer das Zugrundeliegende ist.</p> |
| <p><i>Videmus autem</i> quod Formam parvi Corporis quandoque oblectat aspectum aequae, & forsitan etiam magis quam magni.</p> | <p>Wir sehen aber, dass die schöne Form eines kleinen Körpers, wann auch immer, den Anblick gleichermaßen erfreut und vielleicht mehr als die eines großen Körpers.</p> |
| <p>Quapropter <u>pulchritudinis non est ratio corpus, sed fulcimentum</u>, Cuius argumentum, quod sine illo nequit videri.</p> | <p>Deswegen ist der Körper nicht der Plan der Schönheit, sondern er ist der Träger; der Beweis dafür ist, dass sie ohne jenen nicht gesehen werden kann.</p> |
| <p>Cumque eodem subintrans cognoscitur, subintrat autem nos per visum,</p> | <p>Und wenn sie erkannt wird, dadurch dass sie ebendort eintritt, tritt sie aber in uns durch das Anschauen ein.</p> |
| <p>qui cum etiam solum consideret Formam, ut iam probatum, <u>Pulchritudo consistit in anima tantum:</u></p> | <p>Weil dieses (Ansehen) auch nur die Form prüfend beobachtet, wie bereits bewiesen, existiert die Schönheit nur in der Seele.</p> |
| <p>quam magnitudo parvitasque subiecti non prohibent percipi, perceptamque una comitantes cognoscuntur.</p> | <p>Die Größe und Kleinheit des Zugrundeliegenden hindern nicht, dass sie (Schönheit) wahrgenommen wird und wenn sie aufgenommen wird, werden sie (Form und das Träger) als zusammen einhergehend erkannt.</p> |

| | |
|---|---|
| <p>□⁵⁴³ Rursus agens aut est nobile, aut ignobile, aut medium, atque existens, Medium quidem non operatur alterum, Neutrum enim magis efficit, & si fuerit pulchrum, opus illius fiet pulchrum,</p> | <p>□ Das Tätige wiederum ist entweder edel oder unedel oder dazwischen. Und wenn dazwischen, schafft es jedenfalls nicht das eine von beidem. Denn keines von beidem bewirkt es mehr. Und wenn es schön gewesen ist, wird auch das Werk von jenem schön,</p> |
| <p>quod si opus naturae extet pulchrum. Intellectum esse pulchriorem oportet.</p> | <p>Wenn das Werk der Natur als schön hervorragt, muss der Intellekt als schöner angesehen werden.</p> |
| <p><u>Latet autem nos pulchritudo naturae, quoniam interiora Corporum non intuemur, sed tantum exteriora aspiciamus, pulchritudinem superficiariam mirantes, quare si nitamur speciositatem intrinsecam penetrare, extrinseca fiet⁵⁴⁴ ignobilis ac despicabilis.</u></p> | <p>Uns bleibt die Schönheit der Natur verborgen, da wir ja das Innere der Körper nicht betrachten, sondern nur das Äußere erblicken, wenn wir die Schönheit an der Oberfläche bewundern. Wenn wir uns daher anstrengen die wohlgeformte innere Schönheit zu durchdringen, wird die äußere (Schönheit) zu einer unedlen und verachtungswürdigen.</p> |
| <p>Etenim interna movent. Ipsum Intellectum natura honorabilem, sicut effigies excitans inspectorem ad Autoris absentis cognitionem.</p> | <p>Denn das Innere bewegt den eigentlichen, von Natur aus würdigen, Intellekt, sowie das Bild den Betrachter antreibt den abwesenden Urheber zu erkennen.</p> |

⁵⁴³ Im AS-MS steht an dieser Stelle ein goldfarbener **naqūlu** [4]. S. Anfang Kap. 4 dieser Arbeit zur Übersetzung des griechischen Begriffs „ohne Unterschied“.

⁵⁴⁴ Patr *quare si nitamur speciositatem intrinseca fiet ignobilis ac despicabilis*. Bei Patr fehlt „penetrare, extrinseca“.

| | |
|---|--|
| <p>Eapropter cum interiora Corporum moveant Intellectum.</p> <p><i>Sequitur profecto</i> quod insit illis pulchritudo a natura atque Intellectu, plures⁵⁴⁵ etiam formae incorporales sunt pulchrae, quales Mathematicae figurae, lineares, Mulierumque imagines speculares, ac notiones Animae, quae certe sunt evidenter pulchrae.</p> <p>Utpote Animae indices, & similes.</p> | <p>Eben deshalb, weil die inneren Dinge der Körper den Intellekt bewegen, folgt in der Tat, dass in ihnen die Schönheit von Natur aus ist und vom Intellekt stammt. In höherem Maß sind auch die unkörperlichen Formen schön wie die mathematischen Umrissfiguren und die Spiegelbilder von Frauen und die Vorstellungen der Seele, die mit Bestimmtheit evident schön sind, weil sie für die Seele Zeichen und Bilder sind.</p> |
| <p><u><i>Amplius si hominem rectum</i></u>⁵⁴⁶ <u><i>extrinsecus tantum circumspicias, non deprehendes</i></u>⁵⁴⁷ eius pulchritudinem, & <u><i>si putaveris eum deformem, errabis circa veritatem iudicans, quod si eundem medullitus introspicias, merito dices formosum,</i></u></p> | <p>Mehr noch, wenn du einen rechtschaffenen Menschen nur äußerlich ringsum betrachtest, wirst du nicht seine Schönheit erfassen. Und wenn du geglaubt hast, dass er missgestaltet ist, wirst du in deinem Urteil um die Wahrheit herumirren. Wenn du daher denselben bis ins Mark prüfend betrachtest (introspezierst), wirst du ihn zu Recht als wohlgestaltet bezeichnen.</p> |
| <p>nam speciositas vera subest intus<.></p> | <p>Denn die wahre Wohlgestalt ist im Inneren verborgen.</p> |
| <p>Plures quidem propter ignorantiam praedominantem Intellectumque submersum desiderant pulchritudinem extrinsecam, ideoque non assequuntur illam interiorem.</p> | <p>Die Mehrheit allerdings verlangt auf Grund ihrer vorherrschenden Unkenntnis und ihres versunkenen Intellekts nach der äußeren Schönheit und deshalb erreichen sie nicht die innere.</p> |

⁵⁴⁵ Im AS-Ms steht an dieser Stelle ein goldfarbenes **naqūlu** [5].

⁵⁴⁶ Nic Index: *Hominem iustum ac doctum.*

⁵⁴⁷ Nic *deprendes.*

| | |
|--|---|
| Ex consequenti <u>non</u> etiam <u>quaerunt sapientiam archanam: propter Theorematum subtilitatem</u> . ⁵⁴⁸ | Konsequenterweise suchen sie auch nicht die geheime Weisheit: wegen der Feinheit der Theoreme. |
| Qualem nos scripsimus in hoc libro Tituli Philosophiae Mysticae ⁵⁴⁹ : | Von welcher Art sie ist, haben wir in diesem vorliegenden Buch mit dem Titel <i>Philosophia Mystica</i> beschrieben, |
| Quod vulgus ista indignum existat, neque ingenio attingat. ⁵⁵⁰ | weil das gewöhnliche Volk dieser unwürdig ist und auch nicht durch seine Naturanlage heranreicht. |
| Quod si quispiam dicat pulchritudinem inveniri in Corpore: etiam dicimus quod illa est naturae, sed enim pulchritudo Animae existit melior, ut, a qua formositas naturae procedit. | Wenn aber jemand sagen will, dass die Schönheit im Körper gefunden wird: So sagen wir auch, dass jene zur Natur gehört, aber freilich ist die Schönheit der (All-) Seele in höherem Maße schön, da von dieser die Wohlgestalt der Natur hervorgeht. |
| <i>Caput sextum quo modo pulchritudo Animae cognoscatur, & quod Deus agat per Essentiam.</i> | <i>Sechstes Kapitel. Auf welche Weise die Schönheit der Seele erkannt wird und dass Gott durch sein Wesen in Bewegung setzt.</i> |
| Pulchritudo Animae suae in viro recto deprehendetur , Si is aversus a qualitatibus ⁵⁵¹ materiariis ⁵⁵² , sese ipsum etiam actionibus probris gratisque decoravit. | In einem rechtschaffenen Mann wird die Schönheit seiner Seele erfasst , wenn dieser sich von den materiellen Eigenschaften abgewendet und sich selbst auch durch rechtschaffene und anmutige Handlungen geschmückt hat. |

⁵⁴⁸ Index: *Archana scientiarum sunt divinitus revelata potius quam humanitus inventa.*

⁵⁴⁹ Roseus Rhavennas, Franciscus: *SAPIENTissimi Philosophi Aristotelis stagiritae. Theologia sive mistica Phylosophia Secundum Aegyptios nouiter Reperta et in Latinum Castigatissime redacta*, Rom 1519. [Bearbeitung von Petrus Nicolaus]. Als Titel bereits Diet S. 51: „Philosophie der Auserlesenen“ bzw. Diet S. 50: *فلسفة الخاصة*; „Philosophie über das (innere) Wesen (des Göttlichen)“ (A.G.).

⁵⁵⁰ Vgl. Frank Griffel 2000, S. 411: Das Volk durfte nach al-Ġazālī die Offenbarung nur im Wortsinn (*zāhir*) verstehen. Allegorisch durfte sie nur von Theologen interpretiert werden, die eine „Ausbildung in religiöser Spekulation“ hatten.

⁵⁵¹ So bei Nic; Patr *qualitatibus*.

⁵⁵² So bei Nic; Patr *materialis*.

| | |
|---|---|
| Tunc etenim Lux prima infundit ei lumen suum: | Denn dann lässt das Erste Licht sein Licht in ihn hineinströmen. |
| Insignitque eiusdem Animam ac illustrat, | Es prägt es in die Seele desselben ein und erleuchtet sie. |
| in quo statu ipsa speciositatem suam agnoscens, ((a quo illa provenerit)) discit, neque alia indiget quae id exprimat scientia, siquidem noscit per Intellectum. | Indem sie selbst in diesem Zustand ihre schöne Gestalt erkennt, lernt sie ((woher sie hervorgekommen ist)) und bedarf keines anderen Wissens, das dies ausdrückt, da sie ja durch den Intellekt erkennt. |
| Lux autem prima non inexistit illi: | Das Erste Licht aber existiert nicht in ihr (Seele), |
| verum subsistit in Essentia sua: ob id influens Animae per Intellectum medium, circumscriptionibus omnibus attributis, aliter siquidem omnia Agentia, ((reliquae ⁵⁵³ operantur per attributa inexistencia)), non per essentiam. | sondern es verbleibt in seinem eigenen Wesen. Deswegen fließt es durch die Vermittlung des Intellektes in die Seele hinein , wobei alle Attribute festgelegt werden, da ja sonst alles übrige Tätige ((die übrigen Dinge werden durch Attribute in der Existenz verrichtet)) nicht durch sein Wesen (verrichtet). |
| Etenim <u>Agens primum agit non per attributa</u> ((quae non insunt ad id)) neque in illo multiplicantur ullo modo, <u>sed operatur per Essentiam</u> . ⁵⁵⁴ | Denn das erste Tätige handelt nicht durch Attribute (die nicht in ihm in Bezug auf es sind) und auch nicht in ihm auf irgendeine Weise vervielfältigt werden, sondern verrichtet durch sein Wesen. |

⁵⁵³ Patr *reliqua*.

⁵⁵⁴ Nic IV.6: Im Index steht *per cenum* statt *sed operatur per essentiam*. Vgl. David Neumark zur Attributen-Lehre Gottes als Topos bei Platon, Philon, in talmudischer Spekulation, bei Plotin und den Mu'taliziten in Kapitel 8.2.

| | |
|--|---|
| <i>Ideo extat Agens principale <u>Efficiensque pulchritudinis</u> primariae Intellectus, atque <u>Animae</u>.⁵⁵⁵</i> | Daher ragt das erste Tätige hervor und ist Wirkungsprinzip der ersten Schönheit im Intellekt und in der Seele. |
| <i>Agens namque primum quod <u>est unicum</u>, est omnino <u>implurificabile</u>⁵⁵⁶ ac <u>inalterabile</u>⁵⁵⁷, <u>nec recipit quicquam ab alio</u>, & <u>omne aliud impossibile est quod non recipiat ab illo</u>.⁵⁵⁸</i> | Denn das erste Tätige , das einzigartig ist, ist überhaupt nicht zu vervielfachen und ist unveränderbar und nimmt nichts von einem anderen auf und alles andere ist nicht möglich, was nicht von ihm aufnimmt (ist nur möglich, wenn es von jenem aufnimmt). |
| <i>Agentia quoque omnia coniuncta alteri in specie operantur circa alterum.</i> | Auch verrichtet alles Tätige, das mit einem anderen in der Form verbunden wurde, in Bezug auf einen anderen. |
| <i><u>Sed agens primum agit sine subiecto</u>, atque <u>per solam virtutem Essentiae suae</u>.</i> | Aber das erste Tätige setzt unmittelbar und allein durch die Kraft seiner Wesenheit in Bewegung. |
| <i><u>Ideoque dicitur Intellectus Aeternus, non temporarius</u>, quoniam illi non inest inquisitio rationalis, <u>neque Intellectus possibilis</u>.</i> | Daher sagt man, dass der Intellekt ewig, nicht zeitlich begrenzt ist, da in ihm keine rationale Erforschung und kein potenzieller Intellekt sind. |
| <i>Et nos quidem apponeremus exemplum huius sensibile:</i> | Und wir würden gewiss ein sinnlich wahrnehmbares Beispiel hierfür nehmen. |
| <i>sed id non foret conveniens proposito quandoquidem est ex rebus alterabilibus. ideoque dissimile rei aeternae.</i> | Aber dies würde nicht dem Vorhaben gerecht werden, solange es aus veränderbaren Dingen besteht und deshalb einer ewigen Sache unähnlich ist. |

⁵⁵⁵ Index: *Agens primum est efficiens pulchritudinis in Aia*. Die Schönheit im Intellekt wird im Index nicht erwähnt; so kann das *Erstbewegende* auf den *Intellectus agens* bezogen werden.

⁵⁵⁶ Sic bei Nic; Patr *impurificabile*.

⁵⁵⁷ Sic bei Nic; Patr *in alterabile*.

⁵⁵⁸ Nic IV.6: Index: *sed oia (omnia) ab illo statt nec recipit, quicquam ab alio, & omne aliud impossibile est, quod non recipiat ab illo*.

| | |
|---|---|
| <i>Supponendum igitur exemplum Intellectuale.</i> | Es muss also ein geistiges Beispiel zugrunde gelegt werden. |
| Ac ut unum frustum auri indicaturum aliud, si sit immundum, praepurgatur simpliciter, vel ex conditione, ut sit aurum verum, non illud superficietenus apparens ⁵⁵⁹ , sed interius descriptum cum attributis omnibus. | Wie auch ein einziger Brocken Gold , wenn er unrein ist, anderes zeigen wird und deshalb auf einfache Weise vorgereinigt wird oder, soweit es möglich ist, dass das wahre Gold entsteht, nicht (nur) jenes an der Oberfläche erscheinende, sondern das im Inneren mit allen Attributen beschriebene, |
| Ita modo, non minus faciendum nobis conantibus indicare Essentiam primam per Intellectus simularcrum, ut non accipiamus ad id nisi Intellectum optimae depuratum ⁵⁶⁰ . | so müssen wir nicht weniger handeln, wenn wir versuchten die erste Wesenheit durch ein geistiges Bild aufzuzeigen, um dafür nur den am besten gereinigten Intellekt zu erhalten. |
| quem si nitaris scire oportet queras in spiritalibus: | Wenn du dich eifrig bemühen willst diesen zu erkennen, musst du ihn in den geistigen Wesen suchen, |
| siquidem talia sunt pura, inenarrabiliterque decora, | da sie (die geistigen Wesen) ja in ihrer Beschaffenheit rein sind und auf unsagbare Weise schön. |
| propterea etiam omnia existunt intellectiva, quibus quando contemplatus fueris eris persimilis, nec amplius concupisces intueri virum iustum, quatenus est Corpore pulcher . Sed Intellectu . | Deswegen existieren auch alle geistigen Wesen, denen du, wenn du sie betrachtet hast, sehr ähnlich sein wirst und du wirst nicht weiter begehren einen gerechten Mann zu betrachten, insofern er durch seinen Körper schön ist, sondern insofern er durch seinen Intellekt schön ist. |
| Etenim spiritalium pulchritudo est maxima, siquidem intelligunt incessanter, invariabiliterque, ac sincere. | Denn die Schönheit der geistigen Wesen ist am größten, weil sie unaufhörlich, unveränderlich und aufrichtig erkennen. |

⁵⁵⁹ Sic bei Nic; Patr *apparet*.

⁵⁶⁰ Sic bei Nic; Patr *depruatum*.

| | |
|--|---|
| <p><i>Ideo etiam notuerunt, non ut humanitus inventa, sed ut divinitus revelata, atque eadem superstant tam excelsa, ut nulla virtus speculari queat, nisi Intellectualis.</i>⁵⁶²</p> | <p>Daher sind sie auch nicht bekannt, wie auf menschliche Art aufgefunden⁵⁶¹, sondern wie auf göttliche Art offenbart, und dieselben stehen so hervorragend auf sich begründet, dass nur die geistige Kraft sie betrachten kann.</p> |
| <p><i>Caput septimum de speciebus Entium spiritalium.</i></p> | <p><i>Siebtes Kapitel. Über die Arten der geistigen Wesen.</i></p> |
| <p><u>ESsentiis spiritalibus etiam aliquot certe subsunt species, Quarum quaedam sunt coelestes, in ipsis stellis praecipue locatae, quod earum operationes in illis appareant,</u></p> | <p>Den geistigen Wesen sind auch sicherlich einige Arten untergeordnet. Unter diesen sind einige himmlische, die besonders in den Sternen selbst aufgestellt sind (die Sternengötter), weil ihre Handlungen in jenen (den Sternen) erscheinen.</p> |
| <p>Aliae sunt coelestes per universos orbis indissitualiter locatae, quia existunt incorporeae, neque stellis tantum, sed spheris totis indifferenter praesident.</p> | <p>Andere sind himmlische Arten, die durch sämtliche (Himmels-) Kreise beständig aufgestellt sind, weil sie unkörperlich sind und nicht nur den Sternen, sondern den Sphären insgesamt ohne Unterschied vorsitzen.</p> |
| <p><i>Quod si quaeratur an sit aliquid in hoc Mundo sensibili, quod non existat in illo intelligibili?</i></p> | <p>Wenn nun gefragt werden sollte, ob es irgend etwas in dieser wahrnehmbaren Welt gibt, das nicht in jener intelligiblen Welt existiert,</p> |
| <p>Dicimus⁵⁶³ quod sunt inibi Coeli: Terra, Mare, Bruta, Plantae, Homines, & denique cuncta hic existentia,</p> | <p>sagen wir, dass dort in der Himmelsgegend Folgendes existiert: Erde, Meer, Tiere, Pflanzen, Menschen und überhaupt alles hier Existierende.</p> |

⁵⁶¹ Vgl. Arist.met.12.

⁵⁶² Vgl. Frank Griffel 2000, S. 411.

⁵⁶³ Im AS-Ms steht an dieser Stelle ein goldfarbenedes **naqūlu** [6].

| | |
|---|---|
| sed nihil ibidem existens est terrestre, ac etiam spiritus illic morantes concordant hominibus conexistentibus, | Aber nichts, das ebendort existiert, ist irdisch. Und auch die geistigen Wesen sind, wenn sie sich dort aufhalten, in Eintracht mit den Menschen (Einzel-Seelen), mit denen sie zusammenleben. |
| Neque enim unus expellit alterum, neque alter expellitur ab altero: nec sibi invicem adversantur. Sed omnes una socialiter conquiescunt. | Denn weder vertreibt einer den anderen, noch wird der eine vom anderen vertrieben. Auch widersetzen sie sich nicht einander, sondern alle ruhen gemeinschaftlich zusammen, |
| Siquidem Autor eorum est unicus sicut antea, atque Essentia consimilis. hii quoque subsistentia contemplantur. Non generabilia: corruptibiliaque: | weil ja ihr Urheber ein einziger ist, wie vorher (dargestellt), und eine in sich gleiche Wesenheit ist. Sie betrachten auch das Sich-Gründende (Substanz), das nicht entstehen und nicht zugrunde gehen kann. |
| & unus quisque contuetur Essentiam suam in Essentia alterius. Quoniam spiritus ⁵⁶⁴ ibidem existentes sunt perlucidi, nullatenusque intus obscuri, neque item contigui: neque dissiti, ac uniuscuiusque⁵⁶⁵ eorum lux est perspicua alteri, neque quicquam unius latet alterum, | Und jeder Einzelne betrachtet seine Wesenheit in der Wesenheit des anderen, da ja die ebendort existierenden geistigen Wesen völlig durchsichtig und auf keine Weise im Inneren dunkel sind, weder auf gleiche Weise zusammenhängend noch getrennt, und das Licht eines jeden von ihnen ist für das andere sehr deutlich. Und nichts von einem Einzelnen ist dem anderen verborgen, |
| Siquidem horum speculatio non fit per oculum Corporeum: superficiatum, alterabilemque | weil ja deren Betrachtung nicht durch das körperliche Auge geschieht, das bei |

⁵⁶⁴ Vgl. Gerhard Endress 2012, S. 270: „In the Arabic Plotiniana and Procliana, rūhānī translates ἀσώματος and νοερός, but in various interpretamenta and corollaria, serves as an epithet of the Divine.” Endress zitiert die entsprechende Plotin-Stelle Plot.5.8[31].3.27, in der von den Arten der geistigen Wesen die Rede ist, s. Appendix 12.1 auf S. 410 und Fußnote 1143 dieser Arbeit.

⁵⁶⁵ Sic bei Nic; Patr *uniuscuique*.

| | |
|---|---|
| <p>recipiendo colores, sed per Intellectualem, qui vi sexta communit in sensum unum: vires sentiendi quinque, instrumentis discretas.</p> | <p>der Aufnahme der Farben an der Oberfläche bleibt (nicht in die Tiefe dringt) und veränderbar ist, sondern durch das geistige Auge, das durch die sechste Kraft zu einem einzigem Sinn stark macht, nämlich die fünf Sinnes-Kräfte, die durch Organe getrennt sind.</p> |
| <p><u>Nec enim inter centrum circuli Intellectualis, & lineas ab eo progressas ad circumferentiam, est distantia mensilis.</u>⁵⁶⁶</p> | <p>Es gibt nämlich nicht zwischen dem Zentrum des geistigen Kreises und den Linien, die von ihm zur Peripherie hervorgehen, eine messbare Distanz.</p> |

Zusammenfassung und Bedeutung von Liber IV für die „Theologie“

Liber IV und damit Teil A der 31sten Schrift Plotins gibt eine erste Antwort, was das Göttliche ist bzw. wie beschaffen Gott ist. Da dies das zentrale Thema der „Theologie“ ist, hat Plotins 31ste Schrift (Plot.5.8) darin eine wichtige Funktion. Das Göttliche ist, wie sich gezeigt hat, das Geistige, das allen Geistwesen gemeinsam ist. Die Geistwesen werden je nach Art unterschieden. Es gibt sie im himmlischen und geistigen Bereich. Damit bereitet Liber IV mit dem Teil A der 31sten Schrift auch die Behandlung des himmlischen Bereiches in Liber XI als Gleichnis für den geistigen Bereich vor. Dieser wird in Kapitel 5 dieser Arbeit dargestellt, der sich auf Teil D der 31sten Schrift bezieht. Der geistige Bereich wird in Kapitel 6 dieser Arbeit dargestellt und betrifft den Teil B der 31sten Schrift.

In Liber IV werden nach der Rückwendung zu Gott und seinem Lobpreis als Licht der Lichter und als der, „außerhalb dessen es nichts anderes (wahrhaft) Seiendes gibt“ zunächst in der von mir so bezeichneten Harmonisierungs-Passage die Perspektiven von Platon und Aristoteles zusammengeführt, um die geistige Welt zu betrachten.⁵⁶⁷ Der Erste Schöpfer ist das Wesenhafte und der Ursprung des Wesens (d.h. des Geistigen), dessen Festigkeit die Idee (Platon) bzw. Form (Aristoteles) ist. Deren Festigkeit besteht in der Nachahmung des Vorbildes, zu dem alles zurückstrebt. Die *Erste* (geistige) *Materie* wird durch Bewegung bewegt, bei der die Form aufgenommen wird. Diese (kreisförmige) Bewegung ist ihre Verwirklichung und in der

⁵⁶⁶ Alle apodiktischen Beweise sind aufgehoben.

⁵⁶⁷ Ausführlich in Kap. 4.1 und im folgenden Kap. 4.3 dieser Arbeit behandelt.

Wirksamkeit zeigt sich wiederum die Einheit. Der *Erste Schöpfer* ist Ziel und Anfang eines jeden Seins. Dies wurde auch gleich zu Beginn der „Theologie“ gesagt: „Der gesuchte Anfang ist das erstrebte Endziel, das zuletzt gefunden wird.“⁵⁶⁸ Der Erste Schöpfer bzw. der Ur-Schöpfer erzeugt auf natürliche Weise, d.h. seiner Natur gemäß, den Ersten Intellekt und die Seele außerhalb der Zeit. Damit hat der Intellekt die Rolle des Ersten Bewegers eingenommen und der *eine* Beweger die des Ersten Schöpfers. Der Intellekt (*Intellectus agens*) denkt sich selbst. Er ist Subjekt und Objekt, er ist vollendete Tätigkeit und Ziel. Bei der Geburt ist er den Menschen in der Form des *Intellectus possibilis* mitgegeben. Daraus ergibt sich als Folgerung: „Und das Abbild einer Einzel-Seele ist das kleinste Kennzeichen für die Erklärung und das Denken jenes (Geistes), das auf ihn selbst zurückgewendet ist, sonst wäre er nicht universal.“ Kurz darauf endet die Harmonisierungs-Passage mit der plotinischen Frage der 31sten Schrift: „Wie beschaffen wird folgerichtig unsere Betrachtung jenes Urhebers sein [...]?“⁵⁶⁹

Die Harmonisierungs-Passage hat die Basis für die eine philosophische Wahrheit geschaffen und die Frage vorbereitet. Sie zeigt, dass die Betrachtung des geistigen Bereiches und des Geistes nur durch die Spurensuche in den Abbildern und durch geistige Betrachtung geschehen kann. An der äußerlichen Wirkung jedoch – das ist als Abbild die hiesige Welt und ihre Schönheit – können wir auf Grund unserer Ähnlichkeit mit Gott (*similitudo Dei*) die innere Ursache und ihre Schönheit, nämlich die geistige Welt als Archetypen und den *Intellectus agens* bzw. Gott oder das Göttliche als die eigentliche Ursache, erkennen und dahin zurückfinden. Dazu muss der Mensch durch Kontemplation die *vestigia*, die *Spuren* der göttlichen Schönheit, suchen und durch die *Katharsis* (*Reinigung*) von allem Hinzugefügten sich zu seinem inneren geistigen Selbst zurückwenden. Der *Intellectus agens* hingegen hat keine hinzugefügten Attribute, da er durch sein eigenes Wesen, d.h. das Geistige, handelt. Er hat sie höchstens in einem anderen Sinn, nämlich als Wesens-Attribute, wenn man ihn beschreiben will, um ihm Ehrbezeichnungen zu geben, wie z.B. *Intellectus aeternus*, *Agens primarium / principale / primum* (Nic IV.6).

Die wahre Schönheit ist am allerschönsten in den Geistwesen (*spiritalis*). Alles Geistige (*omnia intellectiva*) ist „wie auf göttliche Art offenbart“, d.h. göttlich. Nur die geistige Kraft (*virtus intellectualis*) kann es betrachten. Unter den geistigen Arten (*species entium spiritalium*) existieren himmlische (*coelestes*) Arten, die in einem Körper aufgestellt sind, wie die

⁵⁶⁸ Nic I.1: *Principale quaesitum, ait Philosophus est finis intentus, qui postremo invenitur.*

⁵⁶⁹ Nic IV.4, Übersetzung A.G.

Sternengötter in den Sternen. Und es gibt unkörperliche (*incorporeae*) himmlische Arten, die den Sphären vorangestellt sind. Die himmlischen Arten bilden demnach eine Art Zwischenbereich zu der rein geistigen Welt. Dort existieren die Geistwesen (*spiritūs*) der geistigen Welt, die in Einklang mit den Geistmenschen leben, die bei ihnen sind. Diese betrachten die Substanz, d.h. das Geistige. Ihr Schöpfer ist ein einziger mit einer in sich gleichen Wesenheit. Die Seele des Menschen hat sich bei der Zurückwendung (*reversio / epistrophe*) zum Ursprung immer mehr dem Geistigen angeglichen (Nic IV.7 *consimilis*). Der Geistmensch kann mit seinem geistigen Auge, das durch die sechste (geistige) Kraft zu einem einzigen Sinn erstarkt ist, seine Wesenheit in der Wesenheit des anderen erkennen. Nichts ist ihm mehr verborgen, sondern alles ist durch das Erste Licht, das alles erstrahlen lässt, sehr sichtbar. Die *spiritūs* (Geistwesen) sehen die Wahrheit⁵⁷⁰, d.h. das Geistige und damit das Göttliche. Alle apodiktischen Beweise sind hierbei aufgehoben.

Das Erkennen der geistigen Wahrheit ist nur möglich, weil dem Menschen bei der Geburt der Geist in Form eines *Intellectus possibilis* mitgegeben wurde. Der Verfasser der „Theologie“ hat sich mit Plotins Lehre intensiv auseinandergesetzt und Plotins Umdeutung der platonischen *Anamnesis* (Wiedererinnerung) in die Harmonisierung-Passage eingebaut. Für Plotin bedeutet der Begriff Erinnerung das Sich-Erinnern an hinzugefügte Erfahrung. Sie kann sich daher nicht auf die ewige Wahrheit beziehen, sondern der bei der Geburt mitgegebene (potenzielle) Nous wird von der Hypostase Nous (*Intellectus agens*) in einer nach der Wahrheit strebenden Menschenseele durch Erleuchtung zur Wirksamkeit gebracht.⁵⁷¹ Diese für das Verständnis der „Theologie“ wichtige plotinische Lehrmeinung aus der Harmonisierungs-Passage gibt einen entscheidenden Hinweis darauf, dass diese Harmonisierungs-Passage zur ursprünglichen Fassung der „Theologie“ gehörte. Damit ist offenkundig die Langfassung die ursprüngliche und die Kurzfassung die gekürzte jüngere Fassung. Zur Untermauerung dieser These wird im folgenden Kapitel 4.3 die Harmonisierungs-Passage ausführlich behandelt. Dabei werden die judäo-arabischen Fragmente (Lf) berücksichtigt, die wesentlich älter sind als die erhaltenen arabischen Manuskripte (Kf).

⁵⁷⁰ „Wahrheit“ bedeutet im Griechischen etymologisch „das Unverborgene“ oder „das Nicht-Vergessen“.

⁵⁷¹ Plot.4.3[27].25.

4.3 Die Harmonisierung von Aristoteles mit Platon in der Lf

In der fünfseitigen von mir sogenannten Harmonisierungs-Passage am Anfang von Mīmar IV der Lf wird Aristoteles mit Platon zu *einer* philosophischen Wahrheit harmonisiert. Damit werden die unterschiedlichen Perspektiven für den Weg zur Gotteserkenntnis zusammengeführt. Bereits Anaxagoras hatte damit begonnen den Weg zu weisen, wie man sowohl deduktiv, also beginnend mit der ersten Ursache aller Dinge (bei ihm der *Nous*), als auch induktiv, ausgehend von den Einzeldingen, die letzte Ursache erkennen kann und dass Ursache und Ziel zusammenfallen.⁵⁷² Die Verbindung dieser unterschiedlichen Herangehensweisen ohne Bruch ist die große Leistung der Alexandrinischen Schule (Ägypten) unter Ammonius Saccas (drittes Jh.), der als Begründer des Neuplatonismus gilt.⁵⁷³ Als Methode diente offenbar, wie Plotin und der christliche Gelehrte Origines⁵⁷⁴ zeigen, das Erste Licht und seinen Glanz als Ausstrahlungsursache und Wegweiser für die Rückkehr aufzuzeigen sowie die Unterscheidung der inneren, geistig wahrnehmbaren Wahrheit von der äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Wahrheit.⁵⁷⁵

In Mīmar III der „Theologie“ wurde als Ergebnis der Untersuchung, von welcher Beschaffenheit die Seele sei, festgehalten, dass die Seele nicht die Entelechie des Körpers ist, sondern sie bewirkt. Wäre sie *Endzweck* für den Körper, würde sie ihn nicht verlassen.⁵⁷⁶ Warum verlässt die Seele den Körper? Diese Frage wird in Traktat IV am Anfang beantwortet (Kap. 4.2), allerdings nur in der Harmonisierungs-Passage der Lf. Diese erscheint nicht in Plotins 31ster Schrift (Plot.5.8). Es ist zu vermuten, dass sie vom Urheber der „Theologie“ verfasst wurde und daher auch dessen Intention widerspiegelt, Plotins Lehre und seinen Unterricht zu verdeutlichen. Die Harmonisierungs-Passage wird auch in der Inhaltsangabe von Mīmar I der Kf erwähnt, erscheint jedoch nicht im Traktat IV der Kf und wurde offenbar gestrichen. Nach der Erwähnung, dass die Lichtkraft Gottes durch die Seele auf die Dinge wirke, die entstehen und vergehen, folgt in Mīmar I:

„Diese That geschieht von Gott zwar ohne eine Bewegung, jedoch geht die Bewegung aller Dinge von ihm aus und findet sie seinetwegen statt. Es bewegen sich die Dinge

⁵⁷² Eckstein 1974, S. 42–43.

⁵⁷³ S. Kap. 3 dieser Arbeit.

⁵⁷⁴ S. Marksches in RGG⁴ 2003, Bd. 6, Sp. 657, über den christlichen Gelehrten Origines (ca. 185/186 Alexandrien – ca. 253/254): Origines habe bei Ammonius Saccas studiert; Sp. 261: Origines war „nicht nur ein Theoretiker des Aufstiegs zur Gottesschau, sondern auch ein Pädagoge dieses Aufstiegs.“

⁵⁷⁵ S. Plotins Werke und Plotin selbst, der gemäß Porph.Plot. seine Erleuchtung bei Ammonius Saccas in Alexandria erhielt.

⁵⁷⁶ Diet S. 43.

durch eine Art von Sehnsucht und Schwungkraft ihm zu. Darauf gedenken wir der Geistwelt.“⁵⁷⁷

Die Seele verlässt den Körper, weil sie sich durch eine Art von *Sehnsucht* (*šauq*) und *Schwungkraft* bzw. *Trieb* oder *Verlangen* (*nuzū* ‘) wieder zu ihrem göttlichen Ursprung zurückbewegt, d.h. von der hiesigen zur geistigen Welt. Erst danach wird als Thema die geistige Welt angegeben. Wie die Seele sich aktiv zu ihrem göttlichen Ursprung zurückbewegt und das Göttliche in sich selbst erkennt, ist dann das gemeinsame Thema von Mīmar IV der Lf und Kf. Nur durch diese Rückbewegung kann sie auch eine Ahnung von dem erlangen, was jenseits der geistigen Welt liegt, d.h. von dem *ta epekeina*. Wie beschaffen ist *Gott* bzw. das *ta epekeina*, dessen erste Tat die geistige Welt ist? Die Schule von Alexandria harmonisierte die beiden wirkmächtigsten Philosophen ihrer Zeit, Platon und Aristoteles, da es nur eine philosophische Wahrheit bzw. einen Gott geben kann,⁵⁷⁸ nach dem unsere Seele verlangt und zu dem sie zurückkehren will.⁵⁷⁹ Plotin verfolgte als Schüler von Ammonios Saccas mit seinen eigenen Schülern das gleiche Ziel in Rom.⁵⁸⁰ Er sah sich jedoch als Platoniker, der Platons Lehren in dessen Sinn vertrat. Die Hauptprobleme waren, dass Aristoteles im Gegensatz zu Platon weder die Lehre der *Ideen* noch die der individuellen Unsterblichkeit der Seele vertrat. Somit war für Aristoteles das wirkliche Sein in der hiesigen Welt, für Platon jedoch in der noetischen (geistigen) Welt. Auch Aristoteles‘ Hylemorphismus stand in gewissem Widerspruch zur klaren Trennung von Seele und Körper bei Platon. Die Probleme bezüglich *Unsterblichkeit der Seele* und *Hylemorphismus* wurden bereits in den vorhergehenden Traktaten der „Theologie“ im Sinne von Plotin entschieden: Es gebe eine individuelle Unsterblichkeit der Seele und die Seele sei nicht die Entelechie des irdischen Körpers, sondern sie bewirke sie. Deshalb seien Geist-Seele und irdischer Körper getrennt und somit der irdische Körper von der *Idee* bzw. *Form* unterschieden. Das griechische Wort *eidos* erlaubt beide Übersetzungen und auch die Übersetzung *Schönheit*. Dies erleichtert die Gleichsetzung von *Idee* mit *Form* und *Schönheit*. In der Harmonisierungs-*Passage* wird der plotinische Nous, der den platonischen Demiurgen widerspiegelt, mit dem aristotelischen Ersten Bewegter gleichgesetzt. Durch die vollendete

⁵⁷⁷ Diet S. 4; arabisch S. 3.

⁵⁷⁸ S. Kap. 3 dieser Arbeit.

⁵⁷⁹ Als Ergebnis gelten die Gottesdefinitionen der 24 Philosophen, so Françoise Hudry 1997; dagegen: Kurt Flasch 2011, S. 9.

⁵⁸⁰ So korrigierte Plotin Aristoteles‘ Seelendefinition, dass die Seele die Entelechie des Körpers sei, dahingehend, dass sie nicht die Entelechie des Körpers sei. Denn dann würde sie sich nicht von ihm trennen, sondern mit ihm zugrunde gehen.

ewige Kreisbewegung des Ersten Bewegers und die dabei entstehenden Formen werden die Ideen mit Aristoteles' Lehre verbunden.⁵⁸¹ Hierbei haben sicherlich auch die spiralförmigen Wirbelbewegungen des *Nous* in der Lehre des Anaxagoras mitgewirkt. Anaxagoras wird an mehreren Stellen von Platon, Aristoteles und Plotin als ehrwürdige Autorität zitiert. Überraschend stark ist die Rolle der (All-)Seele in der Harmonisierungs-Passage, ebenso wie in der Einleitung von *Mīmar I*, wo Gottes Lichtkraft bei der Schöpfung durch die Seele wirkt. Die All-Seele kann sich hinter der Sentenz *COnditor primus est Autor Mundi, praecedens (in infinitum) immobilis* verbergen. Das Vorausschreiten und Hervortreten in der Schöpfung bezieht Plotin in seinem Gleichnis Plot.5.8[31].10 auf Zeus (Jupiter), der die All-Seele symbolisiert. Von seinem Schüler Amelius ist bekannt, dass er die Schöpfung durch die All-Seele als *in infinitum* darstellt.⁵⁸² Das *in infinitum* fehlt in dem Index der Sentenzen des Petrus Nicolaus, jedoch nicht in seinem lateinischen Text.

Im Folgenden werden ca. 25 Sentenzen aus dem lateinischen *Index Alfabeticus Sententiarum Operis Insigniorum* des Petrus Nicolaus aufgelistet, um aufzuzeigen, welche Sentenzen Nicolaus mit leichten Veränderungen als Kernsätze der Harmonisierungs-Passage des Traktats IV aufgefasst hat. Die ersten 14 Sentenzen enthalten die Definition von Gott, die auch zum Titel des Traktats IV passt: Wie beschaffen ist Gott? (*Qualis est Deus*). Man erkennt, wie das „Jenseits des Seienden“, das das „Licht der Lichter“ ist, mit den Begriffen „Erster Beweger“ und „All-Seele“ verbunden wird. Die Sentenzen werden mit dem ausgeschriebenen lateinischen Text und eigener Übersetzung wiedergegeben:

1. *Deus est idea superna, lux lucum, Entitas Entium.* (cap. 1)
„Gott ist die höchste Idee, das Licht der Lichter, das Wesen der seienden Dinge.“
2. *Deus est desiderium sui ipsius.* (cap. 1)
„Gott ist das Verlangen nach sich selbst.“
3. *Deus est principium per quod omnia existent ac permanent.* (cap. 1)
„Gott ist das Prinzip (der Anfang), durch das alles existiert und fort dauert.“
4. *Deus est appetibile, quod omnia naturaliter appetunt.* (cap. 1)⁵⁸³
„Gott ist das Begehrenswerte, das alle Dinge von Natur aus erstreben.“

⁵⁸¹ Hierbei spielt meines Erachtens die Helix in Verbindung mit der Erkenntnis eine große Rolle, ebenso auch bei Nic XIV.14; die Mu'taziliten beschäftigten sich intensiv mit der Helix und Aristoteles, vgl. Gebetsturm in Sāmarrā', wohin al-Mamūn und sein Nachfolger den Regierungssitz verlegt hatten. Vgl. auch die Doppelhelix der DNA, die alles enthält.

⁵⁸² S. Luc Brisson 1987, S. 840–844.

⁵⁸³ Nic IV.1: [...] *ad quod omnia naturaliter appetentia moventur.*

5. *Deus est omnino immobilis, omnia movens motu, per quem cuncta existunt.* (cap. 1)⁵⁸⁴
„Gott ist ganz und gar unbeweglich, bewegt alles durch Bewegung, durch die alles existiert.“
6. *Deus est causa omnium.* (cap. 3)
„Gott ist der Grund von allem.“
7. *Deus non hēt <habet> Autorem socialem superioremque.* (cap. 3)
„Gott hat keinen teilnehmenden und höheren Urheber.“
8. *Deus est omni Anima⁵⁸⁵ excelsior ac sublimior.* (cap. 3)⁵⁸⁶
„Gott ist hervorragender und erhabener als die All-Seele.“
9. *Dei magnitudinem ac sublimitatem narrare nec attingere possumus.* (cap. 3)⁵⁸⁷
„Die Größe und Erhabenheit Gottes können wir <nicht> verkünden und auch nicht berühren.“
10. *Dei essentia excedit omnia.* (cap. 3)
„Die Wesenheit Gottes überschreitet alles.“
11. *Deus producit Animam intellectivam & singula generabilia.* (cap. 3)⁵⁸⁸
„Gott schafft die vernünftige Seele und die einzelnen Dinge, die Entstehung haben.“
12. *Deus est Sphera cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam ac indimensile.* (cap. 4)⁵⁸⁹
„Gott ist eine Kugel, deren Zentrum überall ist, deren Peripherie aber nirgends und unausgedehnt ist.“
13. *Autori<s> primi essentia est ipsissima pura plena luce honore altitudine omnium nobilissima.* (cap. 4)
„Das Wesen des ersten Urhebers ist ureigentlich, rein, voll von Licht und an Ehre und Erhabenheit das alleredelste.“
14. *Conditor primus est Autor mundi motor immobilis.* (cap. 3)⁵⁹⁰
„Der erste Gründer ist der Urheber der Welt, der unbewegte Beweger.“

Allein diese 14 Sätze von den über 60 Gottes-Definitionen aus dem *Index Alfabeticus Sententiarum Operis Insigniorum* zeigen die Bedeutung dieser fünfseitigen Harmonisierungspassage der Lf. Sie beziehen sich nicht nur auf Plotins Hen, sondern auch auf den Nous bzw.

⁵⁸⁴ Nic IV.1: *Deus est omnino immobilis, sed omnia movens motu.*

⁵⁸⁵ Vom Kontext her ist nicht „jede Seele“ gemeint.

⁵⁸⁶ Nic IV.3: *Is (Deus) Intellectu: Animaque est excelsior.*

⁵⁸⁷ Nic IV.3: *cuius sublimitatem magnitudinemque & si velimus, conantes, narrando considerandoque minime attingere poterimus.* Durch die Veränderung des Textes aus IV.3 fehlt eine Negation im Index, die ich jedoch übersetzt habe.

⁵⁸⁸ Nic IV.3: *Deus produxit per suam Essentiam Intellectum primum, sub ipsoque Animam, & singula generabilia.* Auch hier sind im Index *Anima* und *Intellectus* zusammengefügt.

⁵⁸⁹ Nic Index unterscheidet sich gewaltig, siehe IV.4. Der Vergleich ist in IV.4 auch auf den *Intellectus / Nous* bezogen, wie bei Plotin an anderen Textstellen.

⁵⁹⁰ Nic IV.3: *Conditor primus est Autor Mundi, praecedens in infinitum immobilis.* Vgl. Mīmar I und XI in Bezug auf die All-Seele und Jupiter. Vgl. auch die Lehre des Amelios.

Demiurgen und auf die All-Seele, d.h. es hat eine Vereinheitlichung zu *einem* Gott stattgefunden. Teilweise wurden Sentenzen auch wie die 11te Sentenz von Nicolaus im Index verändert oder, wie die Arbeit zeigen wird, in der 14ten Sentenz zugunsten der All-Seele verschoben. Daher müssen die Sentenzen im situativen Kontext im Text erfasst werden. Festzuhalten ist, dass die Sentenzen in der Harmonisierungs-Passage sehr alt sind.

Vier weitere Sentenzen aus der Harmonisierungs-Passage beziehen sich auf die *Materia prima*, die *Bewegung* und die *All-Form* bzw. *Form*. Auch sie ist von Gott. Die Verdeutlichung der *materia prima* als eine geistige zeigt, wie Aristoteles mit Platon verbunden werden konnte.

1. *Materia prima movetur motu, qui est receptio formae, seu appetitus formae.* (cap. 2)
„Die Erste Materie wird durch die Bewegung bewegt,⁵⁹¹ die die Aufnahme der Form ist oder vielmehr das Streben nach der Form.“
2. *Materia prima appetit formam ut oculus visum & foemina marem.* (cap. 2)
„Die Erste Materie erstrebt die Form wie das Auge den Anblick und die Frau den Mann.“
3. *Materia prima transmutatur successivae de una forma ad aliam.* (cap. 2)⁵⁹²
„Die Erste Materie wird in stetiger Abfolge von einer Form in die andere transmutiert.“
4. *Receptivitas formarum est ratio per quam Materia prima est Ens, aliter non subsisteret neque intelligeretur.* (cap. 2)
„Die Aufnahmefähigkeit der Formen ist der vernünftige Plan, durch den die Erste Materie ein Seiendes ist, andernfalls würde sie nicht bestehen und erkannt werden.“

Die erste Sentenz über die *Materia prima* schildert, dass sie durch eine *Bewegung* bewegt werde, die die Aufnahme der (All-)Form oder das Verlangen nach ihr sei. Es handelt sich hier um ein Materie-Konzept, das man denken kann und das die Formen aufnimmt. Verglichen wird dies in der zweiten Sentenz mit dem Verlangen des Auges zu sehen und dem Verlangen der Frau nach dem Mann. Die Form wird demnach durch die Bewegung mit *Verlangen* erstrebt (*appetitus, desiderium*) und aufgenommen. So kommt sie zur Verwirklichung und Vollendung ihres Trägers. Dies belegen zwei weitere Sentenzen:

1. *Omnis motus fit per desiderium.* (cap. 2)
„Jede Bewegung geschieht durch Verlangen.“

⁵⁹¹ Ich habe mich für eine passivische Übersetzung entschieden; *moveri* kann passivisch und reflexiv übersetzt werden.

⁵⁹² Eine weitere Sentenz wurde im Nic Index verändert, *a materia* wurde ergänzt. Nic Index: *Cum a materia a Deo producta auferatur una forma succedit altera.* (cap. 2). „Wenn eine Form von der von Gott hervorgebrachten Materie weggetragen wird, folgt eine andere.“

2. *Motus est actus Entis in potentia, idest perfectio eductioque euntis ad actum.* (cap. 2)
 „Die Bewegung ist bzw. bewirkt⁵⁹³ die Verwirklichung des potenziell Seienden, das heißt die Vollendung und das Herausführen des zur Verwirklichung Kommenden.“
 (Vgl. Traktat-Anfang XIV der „Theologie“)

Die Definitionen zur *Materia prima* sind wesentlich, da sie auf den Schluss-Satz am Ende der „Theologie“ (Lf und Kf) vorbereiten und damit den Anfang von Liber IV mit dem Schlussteil verbinden. Die Erste Materie ist geistig, und durch die stetige Aufnahme der Formen ein Seiendes. Sie wird aber durch die Aufnahme der vielen Formen nicht mehr erkannt. Der Schluss-Satz der „Theologie“ lautet:

Materiam primam nemo potest subterspicere circuminductam pluribus formis occultis atque insensibilibus. (XIV.15)

„Niemand kann die Erste Materie darunter erblicken, weil sie sich ja ringsum mit mehreren verborgenen und nicht sinnlich wahrnehmbaren (Formen) bekleidet hat.“

Dies ist ein weiteres Argument für das ursprüngliche Vorhandensein der Harmonisierungs-Passage in der „Theologie“. Da der menschliche Sinn Gott nicht erfassen kann, muss abstrahiert werden. Drei weitere Sentenzen der Harmonisierungs-Passage beziehen sich daher auf den abstrahierenden Vergleich des Kreises mit dem Intellekt bzw. Gott. Dazu zählt auch die vierte Sentenz, die bereits als 12te Gottesdefinition genannt wurde.

1. *Centrum dicitur per quod omnes lineae circuli sunt revertiles in idem ortaeque ab eo.* (cap. 4)
 „Er (der Punkt) wird Zentrum genannt, dadurch, dass alle Linien des Kreises zu genau ihm zurückführen, da sie auch von ihm ausgegangen sind.“
2. *Circulus est maioris capacitatis quam aliae figurae.* (cap. 4)
 „Der Kreis hat ein größeres Fassungsvermögen als die anderen Figuren.“
3. *Intellectus est tanquam punctum seu centrum indivisibile, ac indimensile.* (cap. 4)
 „Der Intellekt ist wie ein Punkt oder Zentrum nicht teilbar und nicht ausgedehnt.“
4. *Deus est Sphaera cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam ac indimensile.* (cap. 4)
 „Gott ist eine Kugel, deren Zentrum überall ist, deren Peripherie aber nirgends und unausgedehnt ist.“

Die menschliche Fähigkeit kann Gott nicht erfassen:

Ptās (Potentialitas) humana neqt (nequit) Deum comprehendere. (cap. 3)

Daher erfolgt nach der Harmonisierungs-Passage in der Lf zunächst die Erklärung der geistigen und sinnlichen Welt anhand des bildlich vorstellbaren Gleichnisses der zwei Steine. Dieses

⁵⁹³ Vgl. Plot.6.7.4.

befindet sich auch in der Kf. Anschließend wird durch geistige Kontemplation die Schönheit in der Kunst, in der Natur und in der Seele erfasst. Durch das Erfassen der Seele selbst und des Geistigen als Gottes Abbild kann der kontemplative Betrachter zur *veritas*, zum Licht Gottes, geführt werden:

Scientia de anima ducit ad intellectum agentem, &isque ad Deum.

„Das Wissen über die Seele führt zum *Intellectus agens* und dieser zu Gott.“ (Nic I.5)

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels folgt eine Zusammenfassung der vollständig erhaltenen lateinischen Harmonisierungs-Passage, die im Aufbau und Stil den anderen Kapiteln der lateinischen Lf ähnelt. Anschließend werden in den judäo-arabischen Fragmenten der Lf einige Parallelen zum lateinischen Text aufgezeigt. Dies soll belegen, wie ähnlich sich beide Fassungen sind und dass sie sogar teilweise adäquat wörtlich übereinstimmen.

Die Harmonisierungs-Passage in der lateinischen Langfassung

Die ersten Zeilen in Buch IV mit dem von Nicolaus hinzugefügten Titel „Wie beschaffen Gott ist“ ähneln den Anfangszeilen von Mīmar IV der arabischen Kf bis zum „Licht der Lichter“. Dann beginnt die Harmonisierungs-Passage. Wer seine sinnlichen Wahrnehmungen überwunden hat und, wenn seine Vorstellung rein geworden ist, zur geistigen Substanz des Intellectes zurückgekehrt ist, der kann seine Würde erkennen, durch die er gestärkt worden ist die geistige Welt zu betrachten gemäß ihrer Erhabenheit und ihrer höchsten Idee. Mit der Betrachtung der geistigen Welt als Rahmen endet auch Liber IV der „Theologie“.

Der Harmonisierungs-Passage zufolge ist der Intellekt das „Licht der Lichter“, das Gute der Gutheiten, das Wesen des Seienden, außerhalb dessen nichts anderes Seiendes existiert und das als Verlangen nach sich selbst existiert. Er ist das Prinzip (vgl. den Anfang der „Theologie“), durch das alles existiert, zu dem alles natürlicherweise Strebende hinbewegt wird auf Grund seines Abbildseins, seiner Ähnlichkeit. Durch jene Bewegung existiert alles so, wie es durch die aufgenommene Form der (höchsten) Idee (das Gute) hervorgebracht wird. Die Form gibt die Festigkeit. Daher strebt alles nach dem Intellekt und damit nach dem Guten an sich, nach seinem göttlichen Ursprung, seinem Selbst. Der erste Schöpfer (*conditor*), der eine Bewegter, selbst unbeweglich, über dem kein Anderer ist, er ist für alles das Prinzip des Wesens und der Beständigkeit (Ende Kap. 1). Bereits die Weisen haben gesagt, dass die erste Materie durch eine Bewegung bewegt wird, die die Aufnahme der Form ist, und dass sie nach der Form strebt, wie Unvollendetes nach der Vollendung. Die Aufnahmefähigkeit der Formen ist der vernünftige Plan, durch den die *materia prima* ein Seiendes ist. Dadurch ist sie auch bis ins Unendliche vorstellbar. Die Bewegung ist die Verwirklichung des in der *Kraft* (dem *Vermögen* nach) Sei-

enden, d.h. die *perfectio* (Ende Kap. 2). Der erste Schöpfer ist der Urheber der Welt, er geht ins Unendliche voran, unbewegt. Er ist logisch früher, jedoch nicht zeitlich. Die Zeit ist der All-Seele, dem Intellekt und den anderen einfachen Substanzen untergeordnet. Die menschliche Kraft vermag über Gott keine Aussagen zu machen, nur dass er noch erhabener ist als diese, da er durch sein Wesen Intellekt und Seele schuf (Kap. 3). Daher muss jeder, soweit seine (geistige) Kraft es ermöglicht, den Intellekt und die geistige Welt betrachten. Der Intellekt ist wie der Punkt eines Kreises, der alle Figuren bewahrend umfasst, „die *in* ihm ihren Ursprung haben wie all die beliebigen in die Welt eingesäten Figuren, die daraufhin abgeleitet werden können.“ Er ist unteilbar und unausgedehnt und überall. Wenn er unteilbar und überall ist, tritt unser Wissen über ihn bei der Geburt in uns ein. Sein Wissen tritt hervor (*provenit*) vom *ersten wahren Tätigen (Agente primo ac vero)*. Das Abbild (*imago*) einer Einzel-Seele ist das kleinste Kennzeichen für die Erklärung und Erkenntnis von jenem, der in sich selbst zurückgewendet ist, sonst wäre er nicht universal. Wir haben kein Urteil (*iudicium*) darüber und kein angemessenes Beispiel, um jenen zu erfassen. Wie beschaffen muss demnach die Betrachtung jenes Urhebers sein, der das ureigentliche Wesen selbst ist, rein, voll von Licht, Ehre und Höhe, dessen Welt die vorzüglichste ist? Daher werden die Namen des Intellektes nur nach den Kräften unserer Veranlagung gegeben und entwickelt. Die Harmonisierungs-Passage endet mit der Haupt-Frage, *wie jemand die Schönheit des Geistes und die von dessen (geistiger) Welt schauen kann*. Anschließend nehmen sowohl die Lf als auch die Kf auf sie Bezug: Vor allem solle die Methode vorgetragen werden, durch die der Mensch emporgehoben werde und stark werde jenen Geist zu betrachten. Die geistige Welt sei der sinnlichen überlegen, da sie die Ursache sei und ihre Kraft in jene hineingieße. Um letzteres auszudrücken, folgt das Gleichnis mit den zwei Steinen.

Der *Intellekt*, der *Erste Beweger* und *das Gute an sich*, sogar die All-Seele gehen in der Harmonisierungs-Passage ineinander über, begünstigt durch Pronomina und neue Begriffe wie *Conditor primus*, so dass nicht klar unterschieden werden kann und soll, wer genau gerade gemeint ist. Die verschiedenen *Namen Gottes* sollen einen Hinweis geben für das, was im irdischen Bereich nicht beschrieben werden kann. Auch hier erhält, wie schon in Mīmar I in der „*Ein Wort von IHM*“-Passage, die Seele wieder die Mittler-Rolle zwischen der geistigen und sinnlichen Welt. Sie bringt den Geist auf die Erde. Als Mikrokosmos (*minimum signum*) müssen die Menschen durch den bei der Geburt mitgegebenen Geist zuerst sich selbst, d.h. ihren geistigen göttlichen Ursprung, erkennen. Durch die geistige Betrachtung und durch Abstraktion, z. B., dass der Intellekt wie der Punkt eines Kreises ist, der alles umfasst, können sie sich analog dem nähern, worüber ihre menschliche Fähigkeit nicht zu urteilen vermag.

Die „Harmonisierungs-Passage“ in der judäo-arabischen Langfassung

Die von mir sogenannte Harmonisierungs-Passage ist in den erhaltenen judäo-arabischen Fragmenten (Lf) bis heute noch nicht in der Forschung analysiert worden. Die herangezogenen Fragmente betreffen sechs Blätter aus dem judäo-arabischen Fragment I 2173 der Zweiten Firkovich-Sammlung. Die Fragmente haben bisher keine Entsprechung in der arabischen Fassung. Daher ist die lateinische Fassung (Lf) sowohl für die Rekonstruktion der gesamten Passage als auch für beschädigte Textstellen von großer Bedeutung. Aus einzelnen judäo-arabischen Buchstaben können ganze Wörter in ihrem Zusammenhang rekonstruiert werden. Die Ähnlichkeit zwischen der judäo-arabischen und lateinischen Langfassung hatte bereits Borisov 1930 festgestellt, ohne jedoch die Harmonisierungs-Passage zu interpretieren, soweit mir bekannt ist. Sie erläutert u.a. das Verhältnis der Form zur Materie, das Verhältnis des *einen* Bewegers (18r bzw. 11r: C613035, Z. 9) zum ersten Beweger (18v: C613037, Z. 4) und zum ersten *Aktiven* (18v: C613037, Z. 20) und zum ersten *Nous* bzw. *Intellekt* (12v, Z. 11).

Anhand der im Vergleich zu den anderen Fassungen wesentlich älteren judäo-arabischen Fragmente (Lf) wird im Folgenden mit arabischer Transkription und deutscher Übersetzung auszugsweise belegt, dass die judäo-arabischen Fragmente teilweise wortgetreue Parallelen zur lateinischen Fassung haben. Die hier verwendeten Fragment-Seiten sind als Nachweis und für weitere Studien in der Appendix 12.2 als digitalisierte FGP-Fragment-Seiten abgebildet. Die Transkription ins Arabische erfolgt von mir einerseits für eine breitere Leserschaft, andererseits bietet sie eine Vorlage für die nicht erhaltenen Passagen der arabischen Langfassung, von der aus die judäo-arabische Langfassung niedergeschrieben wurde. Für das Lektorat des arabisch-deutschen Teils danke ich Zanoon Khalaf und Nadia El-Ali. Wichtige Termini, Motive und Sätze sind **fett** hervorgehoben. Lücken im Fragment werden mittels Klammern [] entsprechend ihrer ungefähren Länge angezeigt. Im judäo-arabischen Text abgebildete Doppel-Anführungszeichen werden dargestellt. Auf Unterschiede bei einzelnen Wörtern sowie auf Eigenarten des Kopisten wird nur vereinzelt eingegangen, da die generelle Ähnlichkeit zwischen der lateinischen und judäo-arabischen Harmonisierungs-Passage aufgezeigt werden soll, z.B. auch, dass sie die gleichen Sätze enthalten. Diese sind in meiner Übersetzung unterstrichen. Technische Eigenarten des Kopisten können aber beim Entziffern der Fragmente helfen. So hat der Kopist des judäo-arabischen Fragments I 2173 häufig am Ende einer Zeile den Artikel oder den Anfangsbuchstaben des nächsten Wortes (von mir in der arabischen Transkription in geschweifte Klammern „{}“ gesetzt) geschrieben und den Anfangsbuchstaben am Beginn der nächsten Zeile wiederholt.

Das judäo-arabische Fragment I 2173 „10v / Fenton 4b“⁵⁹⁴ beginnt nach der Traktat-Angabe „Mīmar IV“ folgendermaßen: „Über die *Erklärung* der Welt [] und ihre Schönheit“. Der Begriff *šarḥ* (شرح) wurde auch in al-Kindīs Übersetzungsschule benutzt und ist ein alter Terminus.⁵⁹⁵ Er bezieht sich auf die anschließende mehrseitige „Erläuterung“. Diese Erläuterung fehlt in der Kf. Eine Harmonisierung von Platon und Aristoteles sollte offenbar nicht stärker bewusst gemacht werden. In der Kf wurde dieser Fachbegriff für eine vergleichende Erläuterung durch den Begriff *šaraf* (شرف *Erhabenheit*) ersetzt.⁵⁹⁶ Inhaltlich entspricht der Anfang bis Zeile 8 ungefähr der arabischen Kf (AS S. 132; Diet S. 44; Badawi S. 56). Auch hier wird nicht der Enneaden-Titel genannt, sondern als Thema „die [geistige] Welt und ihre Schönheit“. Das sind die Ideen in ihr. So lautet auch Plotins Lehre. In der jüdäo-arabischen Lf folgt nach den Einleitungszeilen ab Zeile 8 die fünfseitige Harmonisierungs-Passage, die ungefähr der Harmonisierungs-Passage der lateinischen Lf entspricht und auf der sechsten Fragment-Seite 13r in der Zeile 15 endet. Ihr Beginn ist durch eine Winkelzeichen-Kennzeichnung nach den vorausgehenden Wörtern „Glanz allen“ angekündigt. Auch in der Kf erscheint nach dem folgenden Genitiv „Glanzes“ ein einfaches Anführungszeichen und dokumentiert noch, dass hier die Themen-Angabe inklusive der Harmonisierungs-Passage endet und nun die Interpretation der 31sten Schrift Plotins erfolgt. Aus jeder Seite werden im Folgenden Sätze zitiert, die für die Interpretation relevant sind und verdeutlichen, wie sehr sich die lateinische und judäo-arabische Langfassung im Inhalt und in der Struktur ähneln.

Die erste Seite zeigt den Anfang von Mīmar IV und den Beginn der Harmonisierungs-Passage.

Tabelle 4-2 Fragment I 2173, Seite 10v (Fenton 4b) bzw. FGP-Nr. C613028

| | |
|---|--|
| [] 2 אלמימר אל[ראבע] | 2 [] Der vierte Traktat [] |
| [] הממר אל[רابع] | 3 Über die Erklärung der Welt [] ⁵⁹⁷ und |
| 3 פי שרה אלעאלם [] וחסנה וחואסה וחרכתה | ihre Schönheit und ihre Sinnes- |
| [] وحسنه وحواسته وحركته | Empfindungen und Bewegung ⁵⁹⁸ |

⁵⁹⁴ Dieses Fragment durfte ich im Januar 2021 bei Professor Mühlethaler in seinem Judäo-Arabisch-Kurs inklusive deutscher und lateinisch-deutscher Übersetzung vorstellen. Ich danke allen Teilnehmern für die anregenden Diskussionen!

⁵⁹⁵ Hans Daiber 1995, S. 14, mit Referenz auf Gerhard Endreß: „Endreß, *Proclus Arabus*, S. 115–117“. Vgl. auch Gerhard Endress 1973, S. 131, S. 158.

⁵⁹⁶ Vgl. AS Ms: في شرف العلم وحسنه.

⁵⁹⁷ Zur „Welt“ ist wahrscheinlich „die geistige“ zu ergänzen.

⁵⁹⁸ Die „Sinnes-Empfindungen“ und die „Bewegung“ können sich sowohl auf die geistige Welt als auch – wie in der lateinischen Lf – auf den geistigen Betrachter beziehen.

| | |
|---|--|
| <p>4 ותאתיראת אלמואד אלטביעה כמה וצף צאחב אלרמוז מן נפסה وتأثيرات المواد الطبيعية كما وصفت صاحب الرموز من نفسه</p> <p>5 וקדר יצפי פכרה עלי רגוע אלי דאתה ואלצעוד בעקלה עלי אן יערף وقدر يُصنفي فكره على رجوع إلى ذاته والصعود بعقله على ان يعرف</p> | <p>4 und die Einwirkungen der natürlichen Materien, wie sie der Besitzer der Symbole von sich beschrieben hat.</p> <p>5 Er ist imstande sein Denken zu reinigen bei der Rückkehr zu seinem Wesen und bei dem Aufstieg mit seinem Geist, um zu erkennen</p> |
| <p>6 שרף אלעקל וחסנה ונורה ובהאה ורפעתה וסנאה [וא]ן יערף קדר {ד}</p> <p>شرف العقل وحسنه ونوره وبهائه ورفعته وسنائه و[ان] يعرف قدر {ذ}</p> <p>7 [דלך א]לשי אלדי פוק אלעקל אלדי הו נור אלانואר וחסן כל [חסן ובהא] [ذلك ا]لشيء الذي فوق العقل الذي هو نور الانوار وحسن كل [حسن وبهائه]</p> <p>8 כלי בהא ווגוד כל וגוד ואלחק אלמחין אלדי הוהו ונמא סואה פהו אלאל كل بهاء وجود كل وجود والحق المحض الذي هو هو وما سواه⁵⁹⁹ فهو الأول</p> <p>9 אלדי ענה אלוגוד לכל מוגוד ואלבקה לכל באק אלשאיק אלמעשוק الذي عنه الوجود لكل موجود والبقاء لكل باقي الشائق⁶⁰⁰ المعشوق</p> <p>10 אלאל אלדי אליה ישתאק כל שי שוקא" טביעה ועשא" דאתיה {ת}</p> <p>الأول الذي إليه يشتاق كل شيء شوقاً طبيعياً وعشفاً ذاتياً⁶⁰¹ {ت}</p> | <p>6 die Erhabenheit des Geistes, seine Schönheit, sein Licht, seinen Glanz und seinen hohen Rang und sein Leuchten, und um den Wert zu erkennen 7 jener Ursache, die über dem Geist ist. Dies ist das Licht der Lichte und die Schönheit aller Schönheit und der Glanz 8 allen Glanzes und die Existenz aller Existenz und das reine Wahre, die die Wesenheit ist, und was ohne Unterschied zu sich ist (s. Fußnote). Denn es ist das erste Prinzip, 9 von dem die Existenz für ein jedes Existierende kommt und die Fortdauer⁶⁰² für jedes Fortdauernde; das das Verlangen erweckt; das erste Geliebte, 10 nach dem jedes Ding in natürlichem Verlangen und seinem Wesen entsprechender Liebe verlangt.</p> |

⁵⁹⁹ Hier scheint das griechische Wort *adiaphoron* (ohne Unterschied) übersetzt worden zu sein; dies spricht für eine griechische Vorlage, s. hierzu Plot.6.2[43].9: „das Eine ist ohne Unterschied zu sich“ (*ἀδιάφορον ὄν αὐτοῦ*) und bringt daher keine Gattungen hervor (sondern aus sich heraus den Nous), „im Einen können keine Unterschiede sein“ (*οὐ γὰρ ἂν εἴεν διαφόροι ἐν τῷ ἓν*). Vgl. Plot.5.8[31].2: der die Vielfalt hervorbringende Schöpfer ist das Thema, nicht das ἓν; dieser bringt das Gute hervor und ist nicht „ohne Unterschied“; er zeigt das aus sich heraus gedachte und dann ausgedrückte Gute.

In späterer Zeit wurde der arabische Begriff mā auch als Verneinung verwendet; dann ergibt sich die Übersetzungs-Variante: „es gibt nichts außer ihm“ (ما سواه); so wurde es offenbar vom Übersetzer der lateinischen Fassung verstanden.

⁶⁰⁰ Vgl. Peter Adamson 2004a, S. 108; vielleicht ist der Begriff, den Peter Adamson in Verbindung mit den Sufis bringt, ein Beleg, dass Avicenna die Lf kannte.

⁶⁰¹ Die Adjektive haben an dieser Stelle nicht das Alif für den Akkusativ Maskulinum im Judäo-Arabischen, sondern als Entsprechung im Judäo-Arabischen ein He. Im Früharabischen kam das vor.

⁶⁰² Vgl. „das ewige Leben für jedes ewig Fortdauernde“.

| | |
|--|--|
| <p>11 תִּתְחַרֵךְ דַּאִימָה⁶⁰⁴ אֵלֶיהָ נַחוּהָ בְּטַבִּיעֶתָהּ אֶלְכַאצָּה בְּהַ וְצִירְתָּהּ⁶⁰⁵ אֶלְמִי تَتَحَرَّكَ دَائِمًا إِلَيْهِ نَحْوَهُ بِطَبِيعَتِهِ الْخَاصَةِ بِهِ وَصَيْرَتُهُ⁶⁰⁶ {الم}</p> <p>12 מִקְדָּרָהּ לֵה פִתְלֵךְ אֶלְחֶרֶכָה קוֹאֵמָה כִּמָּא אֵן בְּחֶרֶכָה אֶלְקִבּוּל וְאֶל (ال) مُقَدَّرَةٌ لَهُ فِتْلِكَ الْحَرَكَةُ قَوْمُهُ كَمَا أَنَّ بَحْرَكَةَ الْقَبُولِ⁶⁰⁷ {وال}</p> <p>13 אֲנִטְבָּאֵעַ וְגוּדָה אֵד קוֹאֵם כָּל שִׁי תִבַּע גּוּדָה פִלְמָא כִּאֵן וְגוּד[ה] (وال) انطباع وجوده إذ قوائم كل شيء تتبع جودة فلما كان وجوده</p> <p>14 בְּאֶלְחֶרֶכָה פִּלְא מַחֲאֵלָה קוֹאֵמָה בְּאֶלְחֶרֶכָה פִּלְאֶלְחֶרֶכָה אֵדָא [] כִּמָּאֵל بِالْحَرَكَةِ فَلَا مَحَالَةَ قَوْمُهُ بِالْحَرَكَةِ فَالْحَرَكَةُ إِذَا [] كَمَا</p> <p>15 צוֹרְתָהּ וְתִמָּאֵם דַּאֲתָהּ ' [...] صورتِهِ وتَمَامُ ذاتِهِ ، [...]]</p> | <p>11 Alles bewegt sich immer zu ihm hin in seiner ihm eigenen Natur, die ihm charakteristisch ist, und sein Gang (s. Fußnote) 12 ist ihm vorherbestimmt. Denn diese Bewegung ist seine Festigkeit (Richtigkeit, Dauerhaftigkeit), sowie durch Bewegung das Empfangen ist 13 und der Abdruck seine Existenz ist⁶⁰⁸. Da die Festigkeit eines jeden Dinges die Nachfolge der Gutheit ist und weil so⁶⁰⁹ seine Existenz 14 durch die Bewegung gegeben ist, so ist ganz gewiss seine Festigkeit durch die Bewegung. So ist die Bewegung folglich [] die Vollkommenheit 15 seiner Form und die Vollendung seines Wesens [...].</p> |
|--|--|

Auffällig sind, siehe Zeile 7 und folgende, die dem lateinischen Text ähnlichen Bezeichnungen für das Höchste als Licht der Lichter, Existenz der Existenzen, „was ohne Unterschied zu sich ist“ (d.h. gleich ist) bzw. „außer dem es nichts anderes gibt“ und in Zeile 10 „nach dem jedes Ding in natürlichem Verlangen und seinem Wesen entsprechender Liebe verlangt“. Auch hier ist der Bezug nicht eindeutig und der Geist und das, was darüber ist, bilden eine Einheit. Die judäo-arabische Fassung interpretiert die Bewegung als Vollkommenheit der Form und Voll-

⁶⁰³ Entweder ist *Tā'* vom arabischen *rasm* falsch gelesen statt *Yā'*, (Maskulinum), oder „jede Sache“ im Sinne von „alle Dinge“ wird als Sachplural verstanden und das Verb ist daher Femininum im Singular, s. FGP-Nr. C6130035 (dunkel) und C613036 (hell) in Zeile 8.

⁶⁰⁴ Eigentlich würde man Alif erwarten; statt adverbialles -an-Ende häufiger ein -He-Ende, wenn in phonetisch geschriebenen Texten Tanwīn nicht gesprochen wurde.

⁶⁰⁵ Mögliche Konjekturen: *وَصَوْرَتُهُ*. Da jedoch nach Analyse der Fragmente häufiger einzelne Buchstaben geändert wurden, gehe ich davon aus, dass urspr. *وَصَوْرَتُهُ* (*Form*) dort stand, aber vom Kopisten *yā'* statt *wāw* geschrieben wurde, d.h. *Gang / Lebensweg* statt *Form*. Gemäß dem lateinischen Text und der vermuteten arabischen Vorlage müsste „seine Form ist seine Kraft / sein Vermögen / seine Fähigkeit“ übersetzt werden. In Zeile 17 ist im Original deutlich „r“ für die Bedeutung von „Form“ geschrieben.

Wie in der übernächsten Fußnote in Zeile 12 sind „r“ und „n“ in den Mss manchmal nicht zu unterscheiden sowohl infolge der Undeutlichkeit beim Schreiben als auch bisweilen nachträglich vom Kopisten geändert.

⁶⁰⁶ Mögliche Konjekturen: *وَصَوْرَتُهُ*.

⁶⁰⁷ Könnte vom Schriftbild her auch *qabīl* (Bürge, Art, Gattung) heißen, im Lateinischen steht *receptam*, das entspricht *qabūl* (Empfangen).

⁶⁰⁸ Alternative: *sein Gesicht*.

⁶⁰⁹ Schulz 2004, S. 205: mit folgendem *kāna*.

endung des Wesens, während die lateinische Fassung an dieser Stelle die Nachahmung des Vorbildes betont, wodurch aber gemeint ist, dass dadurch die Vollendung erreicht wird.⁶¹⁰

Die Rückkehr beginnt in Zeile 5 des Fragments. Sie bezieht sich auf die Fähigkeit des gereinigten menschlichen Geistes, der zu seinem Ursprung⁶¹¹ zurückkehrt. Zeile 6 betrifft Plotins zweite Hypostase, den Nous (Intellekt) in der geistigen Welt, durch den man von dem Wert dessen, was darüber ist, eine geistige Vorstellung bekommen kann. In Zeile 8 beginnt die Harmonisierungs-Passage. Das Wesen des Ur-Prinzips und seine Äußerung als Intellekt ist hier wie bei Plotin das „wahre Sein“. Ende Zeile 9 ist vom „ersten Geliebten“ als eine weitere Bezeichnung des hier erschlossenen ersten Prinzips (Zeile 8) die Rede. Als ersten Geliebten bezeichnet Aristoteles im 12ten Buch seiner Metaphysik den Ersten Bewegter, zu dem jeder strebt, der alles bewegt, ohne selbst bewegt zu werden.⁶¹² Der Erste Bewegter wird jedoch nun auf der folgenden Fragment-Seite zu dem *einen* Bewegter.

Inhaltlich folgt als nächste Seite aus Fragment I 2173 die *einzelne* Seite 18, FGP-Nr.: C613035 (dunkel; auch I 23r in FGP-Sammlung) bzw. C613036 (hell; auch I 24r in FGP-Sammlung). Es gibt zwei verschiedene Nummern für die gleiche Fragment-Seite. Sie ist stark beschädigt. Die folgende Tabelle enthält eine wörtliche Übersetzung zentraler Begriffe, die auch in der lateinischen Fassung an der entsprechenden Stelle zu finden sind. In eckigen Klammern mit Text steht der aus der lateinischen Fassung von mir ergänzte Text.

Tabelle 4-3 Fragment I 2173, Seite „18r“ bzw. FGP-Nr. C613035 + C613036

| | |
|---|--|
| 8 [...] תרגע | 8 [...] zurückkehrt, |
| [...] תרע | |
| 9 [] אלי מחרד זאחד [] פוק [] פאן [] אלמ [] | 9 bis es zu dem <i>einen</i> Bewegter zurückkehrt, über [dem kein Anderer ist]. |
| [] إلى محرك واحد [] فوق [] فان [] الم [] | |
| 10 אלאול [] גוד גמיע [] אלעאלם [] ארתפאעהא | 10 Dies ist der erste [Schöpfer] für die gesamte Existenz [] der Welt [], ihre Erhöhung. |
| الاول [] جود جميع [] العالم [] ارتفاعها | |
| 11 ארתפאע תלך אלגואהר" [...] | 11 die Erhöhung jener Wesenheiten ⁶¹³ [...] |
| ارتفاع تلك الجواهر" [...] | |

⁶¹⁰ S. Tabelle 4.1 (Liber IV.1) in Kapitel 4.2 dieser Arbeit.

⁶¹¹ Gemeint ist wie bei Plotin der *Nous*. Der Mensch kann sich Gott annähern und angleichen bzw. nach dem Tod zu ihm hin auflösen, als Lebender kann er sich nicht mit dem *Nous* vereinen. Das gelingt nur in Ausnahmefällen wie bei Platon und Plotin.

⁶¹² Vgl. Arist. *Metaph.* 1072a26: τὸ ὀρεκτόν; 1072a27: ἐπιθυμητόν; 1072b3: ὡς ἐρώμενον.

⁶¹³ Plural; das Wort heißt „innerstes eigentliches Wesen“ und *Stoff / Materie / Substanz*; die Form wird durch die Bewegung hervorgerufen.

Die Seite ist zwar stark beschädigt, entspricht aber der lateinischen Harmonisierungs-Passage (Liber IV, Ende Kap. 1). Paul Fenton hatte diese Seite als „no equivalent“ nicht zuordnen können.⁶¹⁴ Im judäo-arabischen Ms folgt als nächste Seite „18v“ (FGP-Nummer C613037), vielleicht mit der Kustode *מתחוק* (متحقق)⁶¹⁵ oder *מתחזק* (متحضر)⁶¹⁶ oder *מתחרך* (متحرك)⁶¹⁷. Deren Folgeside wiederum weist oben einen Wasserschaden auf. Daher lässt sich diese Kustode nicht klar verifizieren. Alexander Treiger hat hier die Kustode *מתחרך* (متحرك) erkannt.⁶¹⁸

Tabelle 4-4 Fragment I 2173, Seite „18v“ bzw. FGP-Nr. C613037 mit Kustode „מתחרך“

| | |
|---|---|
| <p>4 [...] אלמחרך אלאול [...] المحرك الأول 5 דאימא עלי אן אלחכמא קד קאלו אן אלהולי תשתאק אלי אלצורה دائماً على ان الحكماء قد قالوا إن الهیولی تشتاق على الصورة</p> | <p>[Daher wird auch dies selbst bewirkt durch die gleich nachfolgende Aufnahme der Form vom] ersten Beweg. 5 Immer haben die Weisen bereits hierzu gesagt, dass die (erste) Materie die Form erstrebt</p> |
| <p>19 קלנא אן כל גוהר מעלול פי גוהר יתה ווגודה ובקאיה כאל עלה قلنا إن كل جوهر معلول في جوهر يته ووجوده وبقائه كالعلة 20 אלתי הי אלפאעל אלאל ואלעלה אלולא לחרכאת אלגמיע וכל التي هي الفاعل الاول والعلة الاولى لحركات الجميع [...]</p> | <p>19 (Nic Kap. 2 Ende) Wir sagen, dass jede von einer Substanz verursachte Substanz weggeht und ihre Existenz und ihre Fortdauer hat wie die Ursache, 20 die das erste Aktive ist und die erste Ursache für die Bewegungen des Ganzen [...]</p> |

Auch hier zeigt der lateinische Text Übereinstimmungen mit der Fragment-Seite „18v“ C613037. So ist bereits in der judäo-arabischen Fassung die von Petrus Nicolaus gekennzeichnete Sentenz enthalten, dass die Weisen gesagt hätten, die Materie erstrebe die Form (Zeile 5). Die Zeile 19 leitet durch den Begriff *qulnā* Plotins Lehre ein, dass jede (wahre) Substanz eine Wirkung in ihrem Wesen durch ihre Existenz und Fortdauer hat. Im lateinischen Text steht statt *qulnā* „es ist bereits bewiesen“.

⁶¹⁴ Paul Fenton 1986, S. 247.

⁶¹⁵ *mutahaqq* in der Bedeutung von verwirklicht, sich verwirklichend; klassisch-arabisch: متحقق.

⁶¹⁶ *mutahadd* in der Bedeutung von angetrieben, angespornt; klassisch-arabisch متحضر.

⁶¹⁷ *mutaharrik* in der Bedeutung von *sich bewegend* und *beweglich*, eine Auffassung, die ich auch noch im November 2020 vertreten hatte, jedoch ähneln sich unterschiedliche Endbuchstaben bei Kustoden, zumal es dort auch Buchstaben-Formen gibt, die von der Buchstaben-Wiedergabe im Text abweichen.

⁶¹⁸ Alexander Treiger 2020, S. 22, Anmerkung 64, und 2021, S. 359, Anmerkung 64: „MS c, fol. 18 is clearly followed by fol. 12 [6], because the custos fol. 18^v is מתחרך (متحرك), the first word of fol. 12^r [6^r]. Moreover, one can see (even on black and white digital images) that fols. 12 [6]–13 [7] are the bifolio; that fols. 10 [4]–11 [5] are a bifolio; and that fols. 18–19 are also a bifolio.“

Es folgt die Fragment-Seite 12r / 6r aus dem Fragment I 2173.⁶¹⁹

Tabelle 4-5 Fragment I 2173, Seite 12r / 6r bzw. FGP-Nr. C613029

| | |
|---|---|
| <p>1 [מתחזק פאצל_] תחרך [] יתחרך ' ולמא כאן עלה אבתדאיה [מתחץ פאצל_] יתחרך , ולמא כאן עלה אבתדאיה 2 לוגודה פבקאיה אלהרכה ובאלהרכה אסתכמאלה ולדלך קלנא לוגודה פבקאיה אלהרכה ובאלהרכה אסתכמאלה ולדלך קלנא 3 [כאן] מא באלקוה במא אלשי בדלך אי תכאמל אלמתחרך בלכרג [באן] מא באלקוה במא אלשי בדלך אי תכאמל אלמתחרך 4 ממא הו כאלפעל ואלמציר אלדי הו כאלקוה ואלכאר. אלאול הו {פ} ממא הו כאלפעל ואלמציר אלדי הו כאלקוה ואלכאר. אלאול 5 עלה וגוד כל מוגוד ועלה בקא כל כאק מבדא אלאכר וקבל (פ) עלה וגוד כל מוגוד ועלה בקא כל כאק מבדא אלאכר וקבל 6 כל קבל אלי לא נהאיה [...] כל קבל אלי לא נהאיה [...]</p> | <p>(Nic Kap. 2 Ende) 1 [weil das sich verwirklichende⁶²⁰ / handelnde], sich bewegende, [] sich zu ihm hinbewegt [], weil es die Anfangsursache 2 für seine Existenz ist, so ist seine Bewegung die Fortdauer und durch die Bewegung seine Vollendung. Deshalb sagen wir, 3 dadurch, dass das, was durch die Kraft ist, wodurch die Sache ist, dadurch nämlich die Vervollständigung dessen ist, der sich durch das Herausführen dessen bewegt, was er in Wirklichkeit ist, 4 nämlich das Endziel, das er durch die Kraft ist.⁶²¹ (Nic Kap. 3 Anfang) Und er ist der erste Schöpfer. 5 Denn er ist die Ursache der Existenz eines jeden Existierenden und die Ursache für die Fortdauer eines jeden Fortdauernden und das Prinzip des anderen und 6 Macht jeder Macht bis ins Unendliche [...]</p> |
| <p>13 מן אלגואהר אלבסיטה פצלא אן אלבארי גל גלאלה אד אלזמאן מן الجواهر البسيطة فضلة عن الباري جل جلاله اذ الذمان</p> | <p>13 (was außerhalb der Zeit gilt für) die einfachen Substanzen: Um so mehr für den erhabenen Gott. Denn die Zeit ist</p> |

⁶¹⁹ Vgl. Treiger 2022b, S. 326–354. Er bespricht, übersetzt und interpretiert einige Zeilen dieser und der folgenden Fragment-Seite bezüglich des Punkt-Kreis-Vergleichs und anderer Themen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass der Vergleich in der „Theologie“ (Lf) und bei as-Siġistānī wahrscheinlich auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen. As-Siġistānī kannte zumindest den Punkt-Kreis-Vergleich zu Plot.4.4.16, wie auch Treiger, S. 345, mit Bezug auf Henry / Schwyzer / Lewis 1959, S. 479–480, zeigt. Daher würde ich auch nicht generell eine Kenntnis der Lf durch as-Siġistānī ausschließen. Treiger schlägt u.a. auch auf Grund der Bedeutung des „Wortes“ in der Lf folgende Lösung auf S. 348 vor: „The *Longer Theology* can thus be recognized for what it is: a later (perhaps late tenth, eleventh, or twelfth-century) compilation that drew on earlier sources – the *Short Theology of Aristotle*, the “Ibn Ḥasḏāy’s Neoplatonist” postulated by Stern [...]“. Als Verfasser schlägt er auf S. 349 vor: “a scholar active in Egypt in the Fātimid period.“

⁶²⁰ Oder Textvariante: *mutahadd* in der Bedeutung von *angetrieben / angespornt*.

⁶²¹ Am Ende von Kapitel 2 in Liber IV der lateinischen Fassung wird das Theorem der Einleitung der „Theologie“ wiederholt: Die Anfangs-Ursache, die erstrebte, ist auch durch die (innenwohnende) Kraft das Endziel. Diese Passage hier fügt sich inhaltlich als ein elementarer Baustein in die „Theologie“ ein, was auf die Lf als die ältere Fassung hinweist.

| | |
|--|--|
| 14 דון אלתביעה ואלנפס ואלעקל וסאיר אלגואהר אלמגרדה אלתי הי دون الطبيعة والنفس والعقل وسائر الجواهر المجردة | 14 der Natur ⁶²² und der All-Seele, dem Nous und den anderen einfachen Substanzen untergeordnet. |
|--|--|

Die Parallelen zur lateinischen Fassung in Liber IV, Ende Kap. 2 und Anfang Kap. 3 sind offenkundig. Die wesentlichen Stationen aus der 31sten Schrift und der „Theologie“ werden genannt: der Anfang, die Herausführung und das Ziel und der erste Schöpfer. Auch die Zeit, die dem Geist, der All-Seele und den anderen einfachen Substanzen untergeordnet ist, wird hier thematisiert, allerdings mit einer wesentlichen Übersetzungsvariante. Die Zeit ist hier auch der Natur untergeordnet statt wie in der lateinischen Fassung „natürlicherweise“ dem Geist, der All-Seele und den anderen geistigen Wesen. Die lateinische Fassung hatte demzufolge wahrscheinlich nicht vor der italischen Fassung des Mose Rovas dieses Fragment als Vorlage, sofern es überhaupt eine judäo-arabische und nicht eine arabische Vorlage gab.⁶²³ Nach Plotins Lehre stehen *Hen*, *Nous* und *Psyche* außerhalb von Raum und Zeit, da sie ewig und unveränderlich sind. Dies betrifft jedoch nicht die Natur. Es folgt die Fragment-Seite 12v / 6v.

Tabelle 4-6 Fragment I 2173, Seite 12v / 6v bzw. FGP-Nr. C613030

| | |
|---|--|
| 6 [...] אלבארי אלמבדע [...] [...] [...] البارئ المبدع عن [...] [...] [...] הו מבדע [...] [...] [...] הו מبدע 10 [...] [...] | 6 [...] Der Ur-Schöpfer [...(ist hervorragender als Nous und All-Seele)...] 10 [...] er schuf |
| 11 אלעקל אלאול ומבתדע אלנפס וכאלק סאיר אלמכונאטי ואקצא العقل الاول ومبتدع النفس وخالق سائر المكوّنات، واقصى 12 מא פי וסע אלאנסאן או מבלגה אן יעלם מן כלק אלאול איסר {צ} ما في وسع الانسان ان يبلغه ان يعلم من خلق الاول ايسر {ص} 13 צפאתה ומא מעלול אתה תם יסתדל באנה הו ' ונחן {נ} صفاته وما معلول اتي ثم يستدل بانه هو، ونحن {ن} | 11 den ersten Geist (Intellekt) und ist der Schöpfer der Seele und der Schöpfer der übrigen Dinge, die Entstehung haben. Und das Entfernteste, 12 was im Vermögen des Menschen liegt, wird bis zum Äußersten geführt, um von der Schöpfung des Ersten das leichteste 13 seiner Attribute zu erkennen und welche Wirkung kommt und sich dann zeigt, dadurch, dass er ist. |

⁶²² Diese Stelle gibt einen entscheidenden Beleg dafür, warum bisweilen als vierte Hypostase die *Natur* erscheint. In der lateinischen Fassung steht „natürlicherweise“ (*naturaliter*).

⁶²³ Bei Plotin kann an verschiedenen Stellen seines Werkes der Dativ des Substantivs *Physis* – wie im Griechischen üblich – sowohl mit „der Natur“ als auch mit „natürlicherweise“ übersetzt werden. Vielleicht liegt hier die Ursache für die Übersetzungsvarianten und ein Hinweis auf eine griechische Vorlage.

| | |
|---|--|
| <p>14 נריד אן נדכר טרפא מן צפאת חסן אלעקל ואלעאלם אלעקלי נריד אן נדכר טרפא מן צפאת חסן העقل והעלם העקלי 15 ובהאיה עלי נחו קותנא ואסתטאעתנא ומבלג אוהאמנא ופכרנא ובهאיה עלי נחו قوتنا واستطاعتنا ومبلغ اوهامنا وفكرنا 16 וכיף אלחילה עלי אלצעוד אליה ואלכוך לדיה ואלנתר [...] וכيف الحيلة على الصعود اليه والكون لديه والنظر [...] 17 [...] • פנקול אן אלעקל נקטה כדאירה [...] • فنقول إن العقل نقطة كدائرة 18 מחיטא במא פיהא מן סאיר אלשאכאל [...] محيطا بما فيها من سائر الاشكال [...]</p> | <p>Und 14 (Nic Kap. 4) wir möchten als Spitze von Attributen anführen die Schönheit (→<i>dignitas</i>) des Intellekts und der geistigen Welt 15 und ihren Glanz (→<i>nobilitas</i>), soweit unsere Kraft und unsere Fähigkeit und das End-Erreichen unserer Vorstellungen reichen. Und wir führen an, 16 und zwar wie kann der Aufstieg (das Mittel zum Aufstieg) zu ihm sein und das Sein bei ihm und die Betrachtung [...] 17 [...] <u>Wir sagen, dass der Geist ein Punkt ist, gleichwie ein Kreis,</u>⁶²⁴ 18 <u>der das umfasst, was alles an Formen in ihm ist [...].</u>⁶²⁵</p> |
|---|--|

Hier werden in Zeile 6 implizit das Hen als „Urschöpfer“ und das Hervorbringen des Geistes und der Seele genannt, also Plotins Triade *Hen*, *Nous* und *Psyche*. Dies deutet auf eine zeitnahe Entstehung zu Plotin hin. Fragment 12v könnte durch den im Judäo-Arabischen hervorgehobenen „ersten Intellekt“ bzw. „al-*‘aql al-awwal*“ einen Hinweis auf die Lehre des Amelius über die „drei Intellekte“ bzw. „drei Demiurgen“ geben. Diese handelt vom „ersten Nous (Intellekt)“, „zweiten Nous“ und „dritten Nous“ bzw. „ersten“, „zweiten“ und „dritten Demiurgen“, wobei in der Interpretation der erste der höhere Teil des zweiten ist. Die Wirkungen der Schöpfung werden als Attribute des Schöpfers bezeichnet. Die edelsten Attribute werden genannt, um auszuführen, wie man zum Schöpfer aufsteigen kann, um sich mit ihm zu vereinen. Dies ist die Ausgangsfrage der 31sten Schrift, deren Einarbeitung und Erläuterung nach der Harmonisierungs-Passage folgen. Die judäo-arabische Fassung nennt noch die „Schönheit“ und den „Glanz“ als Attribute, ganz im Sinne Plotins.⁶²⁶ Der Intellekt wird – wie öfters bei Plotin – mit einem Punkt-Kreis-Bild verglichen.⁶²⁷ Durch diesen Vergleich wird veranschaulicht, dass der Intellekt zwar unteilbar (Punkt) ist, aber wie ein Kreis das ganze Wissen bzw. alle Formen umschließt.

⁶²⁴ Vielleicht liegt hier ein Kopierfehler (das Kāf müsste dann vor dem „Punkt“ stehen) vor und es heißt „wie der Punkt eines Kreises“, so auch in der lateinischen Fassung.

⁶²⁵ Vgl. hierzu Kap. 4.2: Nic IV.4.

⁶²⁶ Nicolaus hat seiner Bearbeitung „die römische Toga angezogen“ und die Begriffe durch *dignitas* und *nobilitas* ersetzt.

⁶²⁷ Den Vergleich des Geistes mit einem Punkt und einem Kreis verwendet Plotin häufiger und unter verschiedenen Aspekten, z.B. Plot.6.5.4–5, Plot.5.1.11. Vgl. auch Plot.4.3.17.

Auf der folgenden Fragment-Seite 13r / 7r heißt es, dass der Geist bei der Schöpfung in den Menschen eintrete und das Hervortreten des wahren Göttlichen sei. Das Abbild einer Einzel-Seele sei das kleinste Kennzeichen für den Intellekt, der sich selbst denke und universal sei. Die irdischen Menschen hätten kein passendes Beispiel für das Göttliche. Wie müsse daher die Methode sein, um den geistigen Urheber kontemplativ zu betrachten? Auf dieser Seite endet in Zeile 15 nach dem ersten Wort die Harmonisierungs-Passage. Das Ende ist sogar durch doppelte Anführungszeichen extra gekennzeichnet. Der folgende judäo-arabische Text der Lf stimmt wieder fast wörtlich mit dem arabischen Text der Kf überein.⁶²⁸ Er basiert auf dem ersten Teil von Plotins 31ster Schrift. Es wird die Methode dargestellt, wie die Schönheit des Intellekts und seines Bereiches erfasst werden kann: durch aktive geistige Kontemplation in dieser Welt könne man jene Welt mittels Analogien und Gleichnissen je nach eigener Fähigkeit betrachten und erfassen. Dies wird am Gleichnis der zwei Steine vorgeführt, die das Verhältnis der sinnlichen und geistigen Welt zueinander erklären. Die sinnliche Welt empfängt die Emanation aus der geistigen Welt.

An dieser Fragment-Seite zeigt sich besonders, wie wichtig die Originale sind. Sie enthalten Anführungszeichen, die zentrale Begriffe, Zitate, Sentenzen und Erläuterungen des Verfassers der „Theologie“ kennzeichnen. Die Seite enthält auch Plotins zentrale Lehre, dass der Geist bei der Schöpfung / Geburt dem Menschen mitgegeben wurde und gibt einen Hinweis auf den Verfasser. Ferner werden der eigentliche Schöpfer und der Intellekt als Wesenheit beschrieben und durch den Begriff des „ersten Intellekts“ verbunden. Dieser ist durch Anführungszeichen in Zeile 13 als „der erste Intellekt, er ist Wesenheit“ gekennzeichnet.

Tabelle 4-7 Fragment I 2173, Seite 13r / 7r bzw. FGP-Nr. C613030

| | |
|--|---|
| <p>5 מעני פיה אן מערפתה ומערפתנה כאלמכתסב מנה ממא גרי معنى فيه ان معرفته ومعرفتنا كالمكتسب منه مما جرى 6 תחת אלנשא ואללקה [...] تحت الانشاء والخلق، [...] 7 [...] באלפאעל אלאל אלמבדע אלחק [...] [...] بالفاعل الاول المبدع الحق [...]</p> | <p>5 (so ist die) Vorstellung darüber, dass sein Wissen und unser Wissen sich verhält wie das von ihm her erworbene, welches seinen Weg nimmt 6 unter der Schaffung und der Schöpfung. [...] [Daher ist er (der Intellekt) auch nicht auf anderes (sekundäres Wissen) gerichtet, sondern sein <u>Wissen ist</u>] <u>durch den ersten Tätigen, den wahren Schöpfer</u>⁶²⁹ [...]</p> |
|--|---|

⁶²⁸ Einzelne Wörter mit ähnlicher Bedeutung unterscheiden sich, z.B. *على كسب* in Zeile 16 statt *نحو* in der Bedeutung von „entsprechend“ in der Kf.

⁶²⁹ Bei Nicolaus IV.4 und im Index der Sentenzen: *eius scientia provenit ab Agente primo ac vero.*

| | |
|---|--|
| <p>12 [...] פכיף אדראך מבדאה אלא באנה הוּ · לא הוּ [...] فكيف إدراك مبدعه إلا بانه هو لا هو</p> <p>13 אלא מא הוּ · ואלעקל אלאול הוּ תהוּ ·⁶³⁰ ענה ואשרפהא נורא ובהא</p> <p>إلا ما هو 'والعقل الأوّل هو تهو' عنه وأشرفها نورا وبهاء</p> <p>14 ופצלא ועלוא ועאלמה אשרף אלעואלם ואחסנהא [...]] وفضلا وعلوا وعالمه أشرف العوالم وأحسنها [...]]</p> <p>15 ואגמלהא" פנריד אלאן נצף חסן אלאקל ואלעאלם אלעקלי ובהא</p> <p>وأجملها" فنريد الآن نصف حسن العقل والعالم العقلي وبهاء</p> | <p>12 [...] Wie kann man den Schöpfer davon geistig erfassen, der das ureigentliche Wesen ist (außer dadurch, dass er ist, ist er nichts anderes außer dem, was er ist), „der erste Intellekt, er ist Wesenheit (ist „Er selbst“)“ auf Grund von ihm und der allererhabenste an Licht und Glanz</p> <p>14 und Tugend und Höhe, dessen Welt ist die erhabenste der Welten und die allerschönste [...] 15 und die alleranmutigste ".⁶³¹ Deshalb wollen wir jetzt die Schönheit des Geistes und der geistigen Welt und ihren Glanz beschreiben,</p> |
| <p>16 עלי חסב טאקטנא ונדכר כיף אתלטק ואלחילה פי אלצעוד אליה</p> <p>على حَسَب طاقتنا (طاقنا) ونذكر⁶³² كيف التَّطُّف والحيلة في الصعود اليه</p> <p>17 ואלנטר אלי דלך אל[]אלחסן אלפאיק "פנקול" אן אלעאלם אלחסי {ואל}</p> <p>والنظر إلى ذلك ال[]الحسن الفائق " فنقول إن العالم الحسّي {وال}</p> <p>18 עאלם אלעקלי מוצועאן []עלי אלאכר ,ודלך אן אלעאלם אל {وال}عالم العقلي موضوعان []على الاخر ، وذلك ان العالم {ال}</p> <p>19 עקלי מחדת אלעאלם אלחסי ואלעאלם אלחס מסתפיד קאבל לקוה</p> <p>{ال}عقلي محدث العالم الحسّي والعالم الحسّي مستفيد قابل للقوة</p> <p>20 אלתי תאתיה מן אלעאלם אלעקלי ונחן ממתלון הדה אלעאלמין וקאילין</p> <p>التي تأتيه من العالم العقلي ونحن ممثلون هذين (هذا) العالمين وقائلين</p> | <p>16 entsprechend unserer Fähigkeit, und berichten (uns erinnern), wie die Begünstigung und die Methode sind beim Aufstieg dahin</p> <p>17 und die Kontemplation von jenem [Glanz und jener] hervorragenden Schönheit. Wir sagen, dass die sinnliche Welt und</p> <p>18 die geistige Welt so aufgestellt sind [] zueinander, dass die</p> <p>19 intelligible Welt die sinnliche Welt hervorbringt, und die sinnliche Welt Nutzen zieht und empfänglich ist für die Kraft,</p> <p>20 die von der geistigen Welt kommt und wir vergleichen diese beiden Welten und sagen von ihnen</p> |
| <p>(Auf der Folgesseite von 13r / 7r aus Fragment I 2173 befindet sich: „Sie gleichen zwei Steinen“.)</p> | |

⁶³⁰ Bei Nicolaus IV.4: *illius Autoris, qui est Essentia ipsissima.*

⁶³¹ So endet auch die lateinische Harmonisierungs-Passage (Nic IV.4) mit einigen fast wörtlichen Übereinstimmungen (wie „voll von Licht, Ehre und Höhe“).

⁶³² *ḍakara* bedeutet „sich erinnern“ und „berichten“; „sich erinnern“ beim Aufstieg ist plotinisch; der Begriff fehlt in der arabischen Kf.

Die Anführungszeichen für das Ende der Harmonisierungs-Passage des Verfassers treten im Judäo-Arabischen klar hervor. Ebenso zeigen sie – wie in Zeile 17 auf S. 13r / 7r – die Einleitung von Plotins Lehren durch den Begriff *naqūlu* an, der seine Fortwirkung als goldfarbener **naqūlu**-Begriff im AS-Ms hat. Zur Lehre Plotins gehört sichtbar – sowohl durch Anführungszeichen als auch *naqūlu* gekennzeichnet – die Emanation von der geistigen in die sinnliche Welt. Unter Kenntnis von Plotins vorausgehender 30sten Schrift (Plot.3.8) mit dem Thema der Kontemplation wird die Haupt-Frage der 31sten Schrift genannt. Es fällt auf, dass an dieser Stelle deutlich die geistige Welt und die sinnliche Welt zueinander gestellt sind. In der Edition des Porphyrius bleibt dies unklar und daher auch in der Plotin-Ausgabe von Marsilio Ficino, die auf der Enneaden-Ausgabe des Porphyrius basiert. Der Verfasser der „Theologie“ hatte offenbar nicht die Enneaden-Edition vor sich liegen und kannte den Inhalt der 31sten (Plot.5.8) (Teil)Schrift und den der vorausgehenden 30sten (Teil)Schrift (Plot.3.8).

Fazit der Harmonisierungs-Passage

Die Harmonisierungs-Passage bestätigt in ihrer Analyse die Lf als die originale Fassung. Ihr Inhalt wird in der Einleitung der arabischen Kf angekündigt, jedoch nur in der Lf ausgeführt. Sie enthält weitere Textstellen Plotins, darunter die Haupt-Frage der 31sten Schrift, die bisher in der Forschung noch nicht als solche identifiziert wurden. Ferner setzen in der judäo-arabischen Lf die Kennzeichnungen, die Plotins Lehre ankündigen, genaue Plotin-Kenntnisse des Verfassers voraus. Mit der lateinischen und judäo-arabischen Lf ist es nun auch möglich, Teile der nicht erhaltenen arabischen Lf zu rekonstruieren. Es wurde aber auch deutlich, dass jede Fassung ihre Eigenheiten enthält. So zeigt das judäo-arabische Fragment I 2173.12r eine neue wichtige Übersetzungsvariante: die *Natur* ist nicht adverbial als „natürlicherweise“ übersetzt – wie in der lateinischen Lf ganz in Plotins Sinn –, sondern als vierte Hypostase. Die Natur wird von Plotin nicht als vierte Hypostase angesehen, aber z.B. von ibn Gabirol († 1077) in seinem Werk „Lebensquelle“.⁶³³ Dies könnte ein Hinweis sein, dass ihm die judäo-arabische Lf der „Theologie“ vorlag. Vielleicht liegt in der judäo-arabischen Fassung eine Übersetzungsvariante mit großen Folgen für die jüdische Rezeptionsgeschichte vor. Durch die vollständig erhaltene lateinische Fassung wird deutlich, dass die Harmonisierungs-Passage sich im Aufbau und in der Argumentationsweise nicht von den anderen Kapiteln unterscheidet. Die Rolle der „All-Seele“ sowohl als Hypostase als auch als Welt-Seele und Einzel-Seele bei der Schöpfung

⁶³³ S. David Neumark 1928, S. 254.

durchzieht die gesamte „Theologie“. In *Mīmar I* wird beim *Kalām Lahu* (*Ein Wort von IHM*), dem *wirkenden* Wort (*Logos*), auf die himmlische (geistige) Seele als Vermittler des Geistes verwiesen und so wird sie auch in der Einleitung dargestellt. In der Harmonisierungs-Passage von *Mīmar IV* ist sie das Verlangen, durch das makrokosmisch in ihrem Hervortreten als Welt-Seele die Schöpfung geschieht. Im anschließenden Kapitel, das wieder mit der Kf übereinstimmt, ist sie mikrokosmisch im Hervortreten als Einzel-Seele dafür verantwortlich, dass die Einzel-Seele durch ihr Streben und Verlangen zu ihrem göttlichen Ursprung – der geistigen All-Seele, dem Intellekt und dem unaussprechlichen Gott – zurückkehrt. Dies geschieht durch das Sich-Selbst-Erkennen und durch die Angleichung an den geistigen, d.h. göttlichen, Bereich. Insgesamt gesehen untermauert die Harmonisierungs-Passage die Intention des Verfassers der „Theologie“ eine universale Theologie zu schaffen. Sie ist inhaltlich gut in das gesamte Werk eingefügt. Die Seele kann nicht in dieser Welt bleiben, da ihr Sein in dieser Welt nicht die vollendete Verwirklichung hat. Sie strebt kraft ihres bei der Geburt mitgegebenen Intellekts zu ihrem geistigen Ursprung zurück. Der Punkt-Kreis-Vergleich veranschaulicht dies. Der primordiale Intellekt kann als Mittelpunkt eines Kreises oder als Achse einer zirkulierenden Kreisbewegung gesehen werden: von ihm geht alles aus und zu ihm führt alles zurück. Damit ist das Thema von Traktat IV und der „Theologie“ skizziert. Auf welche Weise die Zurückführung geschieht, ist das Thema sowohl des Traktats IV als auch der beiden anderen Traktate, in die die 31ste Schrift Plotins eingearbeitet wurde.

Die Harmonisierungs-Passage ist philosophisch, theologisch, historisch und kulturell von prägender Bedeutung und Wirkung. Hier wird Aristoteles mit Platon im Sinne Plotins zu einer philosophischen Wahrheit verknüpft. Ein Vorhaben, das Plotin indirekt schon in seiner 10ten Schrift forderte. Die Harmonisierungs-Passage spiegelt Plotins Schultradition wider, die Frage nach der einen Ursache der Ursachen zu stellen, die Aristoteles verabsäumt hätte zu lösen (Plot.5.1[10]). In Plotins Unterricht wurde Aristoteles an Platon angeglichen.⁶³⁴ Die Harmonisierungs-Passage setzt genaue Kenntnisse der Lehren von Platon, Aristoteles und Plotin voraus. Die Harmonisierung geschieht durch die Einführung der geistigen Materie zu der Ur-Form bzw. Idee im geistigen Bereich. Dadurch wird eine Einheit der bei diesen Philosophen unterschiedlich benannten Wesenheiten hergestellt: zwischen den drei Hypostasen bzw. Zustandsbeschreibungen Hen, Nous, Psyche und Platons Demiurgen aus dem *Timaeus* sowie dem aristotelischen Ersten Beweger, der sich zu dem *einen* Beweger entwickelt, der alles enthält.

⁶³⁴ S. Kap. 3 dieser Arbeit.

Dieser ist der eigentliche erste Bewegter, ohne selbst bewegt zu werden. Er ist die erste Ursache von allem, aus ihm geht alles hervor. Das Ursprungs-Prinzip bildet mit dem ersten Bewegter bzw. dem Demiurgen bzw. ersten Intellekt eine Einheit. Auch die Gesamt-Seele bewirkt durch natürliches Verlangen die Rückwendung zum Ursprung. Auf diese Weise kann man eine theologisch-philosophische Einheit und einen Gott erhalten. Es gab aber noch ein weiteres Harmonisierungs-Problem zu lösen: der plotinische Nous enthält den geistigen Bereich mit den Ideen, zu dem die unsterblichen Einzel-Seelen zurückstreben, da sie von dort stammen, Aristoteles verneinte jedoch die Existenz der Ideen und die Unsterblichkeit der Einzel-Seele im platonischen Sinn. Mit der Einführung einer geistigen Materie wurde eine Voraussetzung für einen geistigen Hylemorphismus geschaffen, bei dem durch Plotins Methode der Analogie die sinnliche und geistige Erkenntnis-Ebene ineinander übergehen können. Die Ur-Form, die der Kraft bzw. dem Vermögen (*dynamis, quwwa, potentia*) nach alles enthält, wird mit dem *Intellectus agens* zusammengeführt, der alles umfasst. Dieser aktualisiert beim Menschen den bei der Geburt mitgegebenen *Intellectus in potentia* je nach individueller Fähigkeit. Der bei der Geburt bzw. Zeugung und Schöpfung mitgegebene potenzielle Intellekt bezieht sich auf Plotins Uminterpretation von Platons Anamnesis-Lehre. Die Uminterpretation befindet sich in der Passage Plot.4.3.25, die nicht explizit in die „Theologie“ übernommen wurde, aber dort die Grundlage für den *Intellectus possibilis* und seine verschiedenen Zustands- bzw. Erkenntnis-Stufen bildet. Bei Plotin ist dieser Intellekt präexistent und tritt bei der Geburt als *Intellectus in potentia* in den menschlichen Körper ein: je nach Streben und Veranlagung werden verschiedene Erkenntnisstufen mittels Aktualisierung zum *Intellectus agens* erreicht. Die Individualität zeigt sich hierbei an dem jeweiligen Anteil am Geistigen. Wie die Rückwendung und Rückkehr zur Wahrheit erfolgt, diese Frage wird am Ende der Harmonisierungs-Passage aufgegriffen und im weiteren Teil von Traktat IV, der auch in der Kf vorkommt, behandelt. Aus welcher Perspektive hierbei die jeweiligen Erkenntnis-Stufen zu deuten und zu differenzieren sind, hängt bei Plotin und in der „Theologie“ vom Leser ab, auch, ob Aristoteles‘ Hylemorphismus sinnlich oder geistig betrachtet wird oder beides umfasst. Zusammen mit der Harmonisierung der verschiedenen Gottesnamen, die zum Begriff des ersten Intellekts und seinen Epitheta geführt hat, liegt hier meines Erachtens auch der Beitrag Plotins und des Verfassers der „Theologie“ für die Entwicklung der verschiedenen Epitheta des *Intellectus possibilis* in der arabischen Literatur und in der Scholastik.⁶³⁵

⁶³⁵ Vgl. Dag Nikolaus Hasse 1999, S. 21–77.

5 Mīmar XI als Gleichnis der Himmelswelt unter Jupiter für die geistige Welt

Eine weitere Stufe zur Erkenntnis der absoluten Wahrheit bietet in der „Theologie“ Mīmar XI.⁶³⁶ Dieser Traktat der „Theologie“ basiert auf dem Teil D (Plot.5.8.10.22–13.22), d.h. dem Schlussteil von Plotins 31ster Schrift *πῶς ἄν τις τὸ κάλλος τοῦ νοῦ καὶ τοῦ κόσμου ἐκείνου θεάσασαι*; Er ist ein *Logos* von den Sternen (*ἄστροα*) bzw. den Sternherren. Nun dient die Himmelswelt auf Grund der bisherigen Erfahrung und Erkenntnis durch Abstraktion als Gleichnis für die geistige Welt und als Erklärung für die irdische Welt.

Dieses Kapitel enthält folgende Abschnitte:

- 5.1 Plotins Gleichnis von Uranos, Kronos und Zeus verglichen mit dem Gleichnis der Lf und Kf der „Theologie“,
- 5.2 den lateinischen Text mit Übersetzung, um Aufschlüsse für die eigentliche Auslegung und Ambivalenz des Textes zu erlangen,
- 5.3 Jupiter als Gleichnis für die geistige Welt und als Erklärung für die irdische Welt,
- 5.4 Liber / Mīmar XI als Gleichnis für die universale Trinität und die Konsubstanziation.

5.1 Plotin und die Kf (Diet 112–120) sowie Lf der „Theologie“

Plotin verwendet die griechischen Ur-Götter Uranos, Kronos und Zeus aus der griechischen Sagen- und Götterwelt als Allegorie für die Erklärung von Hen, Nous und Psyche.⁶³⁷ Sie dienen als Erklärung für die hiesige Welt und als Gleichnis für die noetische (geistige) Welt. In der arabischen Fassung der „Theologie“ werden sie zu den „Sternherren“ und in der lateinischen Fassung zu den Sternen umgedeutet. Allerdings spielt explizit nur noch Zeus bzw. Jupiter (*al-muštari*) eine Rolle, nicht mehr Uranos oder Kronos, da Zeus als Metapher für die All-Seele in der sichtbaren Welt hervorgetreten ist und nun als oberster Sternenanführer seine Wirkung entfaltet. Auch durch ihn können die klaren *Schaubilder* (*theamata*) bzw. die *überhimmlischen leuchtenden Formen* (*supercaelestes formae illustres*) der geistigen Welt erschlossen werden. Er bzw. die Himmelswelt gleicht als Abbild der geistigen Welt einer Götterstatue.

⁶³⁶ Nach der in Kap. 2 dieser Arbeit wiederhergestellten Zuordnung gemäß der Lf; in der arabischen Kf: die letzten Seiten von Mīmar VIII (b): Diet 112–120.

⁶³⁷ Auch Klibansky, Raymond / Panofsky, Erwin / Saxl, Fritz 1990, S. 240, sehen in Plotins Götterdarstellungen „im wesentlichen mythische Allegorese“.

Plotin hat in diesem Teil der 31ten Schrift seine Lehre der Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele weiter entfaltet, die er schon in Plot.4.8[6].6, Plot.4.8[6].8 und ausführlich in Plot.4.7[2] behandelt hat.⁶³⁸ Zur Inkarnation sondert sich die Seele von dem geistigen Bereich ab und trennt sich. Etwas von der Einzel-Seele bleibt aber immer „oben“ mit dem geistigen Bereich vereinigt, unterschiedlich ist nur, wie viel jeweils dortbleibt. Das hängt von der individuellen Seele ab. Damit erklärt Plotin sowohl die Präexistenz als auch die Unsterblichkeit der individuellen Seele. Der Unterschied zwischen den Menschen besteht darin, wie viel im Geistigen bleibt bzw. wie viel „Geist“ bei der Geburt in ihn eintritt (Plot.4.3[27].25). Häufig ist auch alles Geistige im Jenseits, und zwar nach dem Tod.

Aus irdischer Perspektive ist die Darstellung des geistigen Bereiches schwierig. Sie kann nur durch Abstraktion geschehen. Der Mīmar XI vorangehende Abschnitt der „Theologie“ thematisiert, dass Gott in Demut angefleht werden muss, wenn der Betrachter wissen will, wie der *Eine* die vielen Dinge hervorrief. Dann sieht er alle Dinge wie Bilder, die sich zu jenem zurückwenden und zu ihrer Bewegungs-Ursache und ihrem Ziel zurückbewegen, da alles sich Bewegende aus Sehnsucht zu dem zurückkehrt, von dem es abstammt, um sich anzugleichen. Der Betrachter muss in seiner Vorstellung abstrahieren und Analogieschlüsse ziehen können, wenn er die wahrhaften Wesenheiten (Ideen) erkennen will. Diese sind vom ersten Hervorrufener außerhalb der Zeit geschaffen, sonst wären sie vergänglich. Die Zeit wurde erst später, zusammen mit der sinnlichen Genesis, verursacht.⁶³⁹ Es wird explizit auf etwas Schwer-zu-Begreifendes, das nun folgt, hingewiesen und um Gottes Beistand gebeten.⁶⁴⁰

Dank der lateinischen Version haben wir einen Text-Vertreter der Langfassung; im Judäo-Arabischen ist bisher nur der Anfang und der Schlussteil von Mīmar XI vorhanden.⁶⁴¹

⁶³⁸ Ebenso in der Schrift Plot.3.4[15] (Kapitel 3), die in der „Theologie“ nicht vorkommt.

⁶³⁹ Vgl. Diet S. 113.

⁶⁴⁰ Bei Plotin ist ebenfalls ein Gebet um Beistand in denjenigen Kapiteln enthalten, die nicht übernommen wurden, vielleicht weil dieses Thema schon durch die Gebets-Passage aus Plot.5.1[10] hinreichend dargestellt ist.

⁶⁴¹ Leider ist dort der Anfang derjenigen Stelle nicht lesbar, die im Arabischen infolge der hinzugefügten diakritischen Zeichen mit „Formen, die in dieser Welt in Fäulnis entstanden sind“ zu übersetzen ist, wie es auch im Lateinischen der Fall ist: *formae [...] progenitae ex putredine*. Im Judäo-Arabischen wäre die Lesart durch die konkrete Buchstabenwiedergabe eindeutig. Eine andere *Textvariante* würde z.B. hier mit anderen diakritischen Zeichen „in Spontaneität entstanden“ bedeuten, die meines Erachtens auch zulässig ist und eine positive Sicht der sinnlichen Welt ergibt. Siehe hierzu den lateinischen Text und die entsprechende Fußnote zu Liber XI.1.

Inhalt des Abschnittes der Kurzfassung (Diet 112–120), der nach der originalen Einteilung Mīmar XI bzw. dem lateinischen Liber XI entspricht

Traktat XI schließt an die „Schau“ der geistigen Welt an, mit der Traktat IV endet. Die dazwischen liegenden Traktate führen in die Vorsorge des Schöpfers und die Aufgabe der Sterne als sein Werkzeug sowie in die geistige Welt ein. Traktat XI basiert auf dem folgenden Theorem von Plotin:

(Die höchste Idee) „sehen diejenigen, die bereits viele klare Schaubilder gesehen haben: die Götter, jeder für sich und insgesamt, und die Seelen, die alles dort sehen und aus dem Ganzen entstanden sind, so dass sie auch selbst alles vom Beginn bis zum Ziel umfassen.“ (A.G.)

Plot.5.8.10.18 ff.: οἷς πολλὰ ἤδη ὄφθη ἐναργῆ θεάματα: <θεῶνται δ'> οἱ θεοὶ καθ' ἓνα καὶ πᾶς ὁμοῦ <καὶ> αἱ ψυχαὶ αἱ πάντα ἐκεῖ ὁρῶσαι καὶ ἐκ τῶν πάντων γενόμεναι, ὥστε πάντα περιέχειν καὶ αὐταὶ ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος.

Inhalt der Kf (Diet S. 112.11–120.3)⁶⁴²: *Wunder* (عجائب *'ağā'ib*) haben die Sternherren und die Seelen gesehen, die in jener geistigen Welt sind, von der aus sie ins Dasein gerufen wurden. Die hiesige Welt mit den niedrigeren Formen ist nur ein *Abbild* (صورة *ṣūra*) der geistigen Welt, die alle Formen von der ersten bis zur letzten in erhabenerer Weise umfasst. Der Urschöpfer wirkt im Ersten Licht und durchleuchtet die geistige Welt, die die Himmelswelt erleuchtet und ordnet, und diese wiederum die irdische Welt.⁶⁴³ Da kein Mensch die strahlende Urform erblicken kann, muss man zu sich selbst als Abbild des Urbildes zurückkehren. Wer die erhabene Form wegen des starken Glanzes nicht als Ganzes, d.h. außen und innen, sehen kann, blickt mit seiner Seele auf den Sternherrn Jupiter als seinen Aszendenten.⁶⁴⁴ Denn Jupiter sieht die geistige Welt und ihre Schönheit und wird von ihrem Licht erleuchtet, ebenso derjenige, der auf Jupiter schaut. Genauso wie einer, der auf einen hohen Ort steigt, sich in der Farbe angleicht, so *übergießt* (يغيبض *yafīḍu*) jene geistige Welt den, der sie lange betrachtet, mit Schönheit und Farbe und *so wird er ihr ähnlich* (fa-yatašabbahu bihi *فَيَتَشَبَّهُ بِهِ*). Nur in der geistigen Welt ist die Farbe die Schönheit und das Licht der gesamten inneren und äußeren Form. Der sinnliche Mensch erkennt nur die äußere Form und hält ihre Farbe für die Schönheit.

⁶⁴² Entspricht A. Badawi 1955, S. 114.19–120.18.

⁶⁴³ Andere Einteilung bei Dieterici, S. 190, in seinen Anmerkungen: Die Oberwelt symbolisiere Gott, die Mittelwelt Geist und Seele, die Niederwelt nach Schaffung der Himmelswelt die sublunare Welt.

⁶⁴⁴ Zum ausgeprägten Sternenglauben in der arabischen Literatur vgl. Klibansky, Raymond / Panofsky, Erwin / Saxl, Fritz 1990 und Nadia El-Ali 2015.

Will man die gesamten Formen auch in ihrer inneren Schönheit erblicken, *so gehe zu dir selbst / zu deiner Seele zurück* (*fa-rġa' ilā nafsika* *فارجع الى نفسك*) bzw. lasse dich zurückführen als Seele ohne Körper.⁶⁴⁵ Dann sieht man geistig alle Formen als *Eine ohne Unterschied* und ist von der Schönheit erfüllt. Wer dazu nicht stark genug ist, soll auf die Sterne schauen, da die Himmelswelt *Gleichnis* (*miṭāl* *مثال*) und Götterstatue (*ṣanam* *صنم*) der geistigen Welt ist.⁶⁴⁶

Wer mit der Schönheit des leuchtenden Sternherrn angefüllt ist, ist gleichsam mit ihm vereinigt (*ka-annahu muttaḥidun bihi* *كأنه متحد به*). Wenn er vereinzelt (*mutawaḥḥid* *متوحد*) in seinem Zustand bleibt, trennt er sein Wesen nicht von ihm und wird zum glänzenden Sternherrn (*wa-in baqiyā 'alā ḥālihi mutawaḥḥidan bihi wa-lam yaḥsil dātuhu minhu ṣāra hūwa s-saiyid an-naiyir* *وان بقى على حاله متوحدًا به ولم يفصل ذاته منه صار هو السيد النير*). Wenn er seinen Herrn verlässt und zu seinem eigenen Wesen zurückkehrt (*wa-raġa' ila dātihi* *ورجع الى ذاته*), trennt er sich von dieser Einheit zu einer Zweiheit (*iftaraqa dālika t-tawaḥḥud wa-ṣāra ṭnain* *افترق ذلك التوحد وصار اثنين*). Er kann jedoch, wenn er rein (*ṣāfin* *صاف*) bleibt, wieder zurückkehren. Bei der Rückkehr hat er den Gewinn, dass er folgende Erkenntnis hat: Wenn eine Vereinheitlichung (*tawaḥḥud* *توحد*) mit seinem Herrn ist und er wie eine Sache (mit ihm) ist (*ma 'a s-saiyid wa-kāna ka-š-šai' al-wāḥid* *مع السيد وكان كالشيء الواحد*), ist ihm keine Sache verborgen, weil sie unter ihm ist auf Grund des Dahinschwindens der niederen Welt (und er dann nicht nach ihr verlangt).⁶⁴⁷ Wenn er aber begehrt, auf ihn wie auf eine Sache zu schauen, die anders ist als er, verlässt er ihn und sein Wurf (des Blickes) ist fern davon.⁶⁴⁸ Er muss jedoch immer die geistige Welt erstreben, da jene erhabener ist als das Nachdenken (das Abstrahieren) über die himmlische. Dann tritt er in sie ein und wird leuchtend, als ob er sie wäre.⁶⁴⁹

Beim Eintritt in die geistige Welt erfasst der Betrachter die Dinge nur äußerlich je nach seiner Kraft, genauso wie der dortige Geistmensch seinen Blick auf das Äußere wirft und den Geist auf das Innere. Die Vereinheitlichung mit dem Objekt findet in verschiedener Weise statt. Während sinnliche Wahrnehmung nicht richtig erkennt, da sie mit Schmerz und dem Übel verbunden ist, erlangt die geistige Schau Erkenntnis und wird immer mehr geistig. Der Erkenntnisprozess wird medizinisch mit dem Zustand eines Gesunden und eines Kranken verglichen. Gesundheit ist die richtige Anordnung in den Körpern und hängt ihnen an. Daher erkennt der

⁶⁴⁵ Vgl. das „Erkenne Dich Selbst“, das delphische *γνώθι σαυτόν* (*gnōthi sauton*).

⁶⁴⁶ Vgl. die Phidias-Statue des Jupiter in Mīmar IV, die auch ein *ṣanam* bzw. *agalma* ist.

⁶⁴⁷ Diese Stelle der niederen Welt fehlt in der lateinischen Fassung. Sie ist deshalb wahrscheinlich ein Zusatz und erklärt, warum der Vollkommene in diesem Moment nicht begehrt nach unten zu schauen.

⁶⁴⁸ Anders Diet 116: „Denn begehrt er auf ihn zu schauen, wie wenn er etwas Anderes wäre, so verachtet der ihn und wirft ihn weit von sich.“

⁶⁴⁹ In der lateinischen Fassung wird er mit einem Leuchter (*candelabrum*) verglichen.

Gesunde richtig, nicht aber der Kranke, da die Wahrnehmung bei ihm mit Schmerzen verbunden ist und Krankheit nicht zu einer gesunden Anordnung im Körper gehört. Somit nehmen die Wahrnehmungsorgane nur die Sinneseindrücke auf. Der Geist dagegen erkennt entsprechend seiner Fähigkeit und seinem Streben das Geistige.

Wenn der Geist die geistige Welt sieht, was verkündet er uns?⁶⁵⁰ Er sieht geistig die *Tat* des Urschöpfers, die noetische Welt, über die jener sich freut: Dort ist Licht und Schönheit, Wesenheit, *in* ihr sind alle geistigen Dinge, ein Leben ohne Qual, wirkliches Leben, Ewigkeit. Darnämlich das Vorbild ewig besteht, hat auch sein Abbild Beständigkeit. Daher irren die, die die Ewigkeit der Geistwelt bestreiten. Außerhalb dieser noetischen Welt trat als erster Jupiter hervor, damit durch ihn als Abbild und Gleichnis jener Schönheit sowohl die unter das Sein fallende Himmelswelt als auch die irdische Welt entsteht. *Der Urschöpfer* (*al-mubdi' al-awwal* المبدع الأول)⁶⁵¹ schuf zuerst den Geist nicht durch Überlegung, sondern durch eine andere *schöpferische Fähigkeit* (*ibdā'* إبداع): durch das *Erste Licht* (*an-nūr al-awwal* النور الأول). Das Erste Licht, das „*Erste Jetzt ist es*“ (*al-ān al-awwal* الآن الأول), ist ewig. Diese Namen werden beim Ersten Licht von den Menschen als Bezeichnung angewendet, auch wenn der menschliche Geist jenes nicht zu erkennen vermag. Das Licht überströmt mit seiner Schönheit die noetische Welt. Es ist *Lenker* (*mudabbir* مدبّر) der noetischen Welt. Daher ist auch die noetische Welt schön und wirft ihr Licht und ihre Schönheit auf die Himmelswelt: auf Jupiter (als Gleichnis für die Welt-Seele) und auf die anderen Sternherren. Die Himmelswelt ist der Leiter der irdischen Welt. Die Seele nimmt an strahlender Schönheit zu, wenn sie auf den Geist schaut. *Die himmlische Welt-Seele* (*nafs al-'ālam as-samāwī* نفس العالم السماوي) gießt ihre Schönheit auf die Venus und diese auf die irdische Welt. Solange die Seele auf den Geist schaut, wird sie von ihm erleuchtet und ist schön. Daher sind auch wir schön, solange *wir* unsere Seele, unser inneres Selbst, *schauen* (*narā* نرى) und unseren geistigen und göttlichen Ursprung erfassen, andernfalls werden wir *hässlich* (*qibāḥ* قباح). Am Schluss wird bekräftigt, dass durch dieses (analoge) *Argumentieren* (*iḥtigāḡ* احتجاج)⁶⁵² die Schönheit der Geistwelt deutlich wird.

⁶⁵⁰ So Diet 117.14; Nic XI.3; Plot.5.8.12. Der Geist bzw. die geistige Seele werden als Synonym verwendet.

⁶⁵¹ „Der etwas Neues schafft“: sowohl für den *Schöpfer* als auch für *außergewöhnliche Künstler* (Phidias) verwendet.

⁶⁵² Heißt nach Wehr, S. 229, auch *Ausrede, Protest*.

Die lateinische Fassung von Liber XI (bezieht sich auf Plot.5.8.10.18 bis 13.22)

Gegenüber dem arabischen Text gibt es in der lateinischen Fassung im Einzelnen einige Übersetzungs-Unterschiede, die aber nicht den Gesamtsinn verändern. Bemerkenswert jedoch ist, dass Liber XI eine von Petrus Nicolaus dem Kapitel 3 vorangestellte klare Dreiwelten-Einteilung enthält, die in dieser Form sowohl bei Plotin als auch in der arabischen und judäo-arabischen Fassung nicht vorkommt: *Quod Mundus triplex supercaelestis: caelestis: ac terrestris*.⁶⁵³ Die allegorische Auffassung der Götter Uranos, Kronos, Zeus würde, wenn überhaupt, nur eine Dreiteilung in einen transzendenten (*ἐπέκεινα*) Bereich, in einen geistigen und sinnlich wahrnehmbaren Bereich zulassen. Die Himmelswelt gehört zum sichtbaren Bereich der hiesigen Welt. Vielleicht hat die Einteilung von Nicolaus dazu beigetragen, dass in der Platon-Forschung Platons klare Trennung zwischen *Sichtbarem* und *Nicht-Sichtbarem* aufgelöst wurde.⁶⁵⁴

Das Hauptthema der lateinischen Überlieferung ist – wie in der arabischen Übersetzung – das Theorem, dass man für die Erkenntnis der geistigen Welt und als Erklärung für diese Welt erst die himmlische Welt erkennen muss und dass die Erkenntnis ihres Vorbildes, d.h. der geistigen Welt, erhabener ist. Sie wird möglich durch aktive Kontemplation der himmlischen Welt (dabei wird wieder wie im Traktat IV zwischen *innerer* und *äußerer* Betrachtung unterschieden), ferner durch Abstraktion und Analogieschluss bezüglich der geistigen Welt und mit Hilfe der *Sententiae sapientium*, die als allgemein bekannte Leitsprüche eine Orientierung geben.

5.2 Übersetzung des lateinischen Textes von Liber XI

Der lateinische Text von Liber XI (bzgl. Plot.5.8.10.18 bis 13.22) wurde von mir wortgetreu ins Deutsche übersetzt, wichtige Begriffe fett gekennzeichnet und die im Index von Nicolaus aufgelisteten Sätzen im lateinischen Text unterstrichen. Die von Nicolaus vorangestellten Kapitel-Themen und strukturgebende Textelemente sind kursiv gedruckt.⁶⁵⁵

⁶⁵³ „Dass die Welt dreifach ist: die überhimmlische, die himmlische und die irdische.“

⁶⁵⁴ Vgl. Edward Feser, S. 111. Iacobus Carpentarius sieht eine Zwei-Welten-Erklärung, s. unten.

⁶⁵⁵ Die von Nicolaus in seinem alphabethischen Index verzeichneten Sätzen weichen oft leicht von denen im Text ab. Sie werden daher in den Fußnoten aufgeführt, um z.B. auch zu zeigen, wo „lux“ (Licht) aus dem Text von Nicolaus im Index durch „Deus“ (Gott) ersetzt wurde. Bei geringen oder an der jeweiligen Stelle nicht relevanten Abweichungen werden sie in der Fußnote nicht übersetzt. Am Ende des Kapitels sind jedoch diejenigen Sätze aus dem Index, die sich auf Liber XI beziehen, von mir zusammengestellt und übersetzt worden. Sie sollen Hinweise auf die Struktur der „Theologie“ und ihre Rezeption geben.

Im Folgenden ist zuerst die lateinische Gliederung des Nicolaus von Liber XI (entspricht Diet 112–120 bzw. Schlussteil von *Mīmar VIII*) angegeben, danach erfolgt kapitelweise meine eigene Inhaltsangabe und Übersetzung:

c.1 **Quod ad intelligendum orbem supercaelestem, oportet prius intelligere caelestem. Magisque tamen illum, quam istum.**

„Dass man zum Erkennen der überhimmlischen (geistigen) Welt zuerst die himmlische erkennen muss und trotzdem mehr jene als diese.“

c. 2 *Quae sit differentia inter sensum & intellectum.*

„Was der Unterschied zwischen dem (Wahrnehmungs-)Sinn und dem Intellekt ist.“

c. 3 *Quod Mundus triplex supercaelestis: caelestis: ac terrestis, quodque posterior servatur a Priore.*

„Dass die Welt dreifach ist, nämlich die überhimmlische, die himmlische und die irdische, und dass die spätere von der früheren bewahrt wird.“

c. 4 *Cur deus appellatur lux, & quod servat orbem intellectinum, hic autem caelestem, isque dein terrenum.*

„Warum Gott Licht gerufen wird und dass er die geistige Welt bewahrt, diese aber die himmlische und diese darauf die irdische.“

Inhalt von **Liber XI.1**: Die himmlische Welt als Erklärung für diese Welt und als Gleichnis für die geistige Welt. Die Sterne und Seelen in der himmlischen Welt lenken die untere Welt. In der oberen Welt sind die Formen, die natürlicherweise in der Sinneswelt entstehen können, jedoch in edlerer Art. Jupiter ist der erste unter den Sternen, die die geistige Welt erstreben. Denn er nimmt besonders bei seiner Kontemplation die reinen Formen der geistigen Welt, ihre Gutheit und ihr Licht, gemäß seinem Fassungsvermögen auf. Wer solch einen Planeten betrachtet, gleicht sich ihm an hinsichtlich der Schönheit, dem Licht und der Würde wie jemand, der einen hohen Ort besteigt und sich diesem angleicht.⁶⁵⁶ Will man jedoch dessen wahre Form, d.h. sein inneres Licht, das vom Ersten Licht stammt, betrachten, muss man zu sich selbst zurückkehren und eine vollkommene geistige Betrachtung anstellen, da man bei einer sinnlichen Teilbetrachtung nur das äußere Licht sieht. Da Jupiter ein *Hypotypus* (Prägeabdruck) der geistigen Ur-Form ist, kann man so die mit ihm verbundenen geistigen Formen wahrnehmen, wenn man von Jupiters Licht illuminiert wird und *fast gleich* und *eins* mit ihm ist. Wenn man sich

⁶⁵⁶ Vgl. Platons und Plotins Ekstasis; Mose beim Empfang der Thora.

von ihm abwendet, verliert man die Betrachtung, wird aber, wenn man rein bleibt, bei einer Rückwendung wieder beinahe *consubstantialis* (zu einer Substanz) mit ihm. Bleibt man abgewendet, sieht man nicht die geistige Welt. Daher muss man mittels der Himmelswelt als Vorbeleuchtung und Gleichnis mit dem eigenen Intellekt durch Abstraktion in die geistige Welt eindringen. Dann wird man selbst wie ein leuchtender Kandelaber.

Tabelle 5-1 Liber XI.1

| | |
|--|--|
| <i>LIBER UNDECIMUS.</i> | <i>Liber XI.</i> |
| <i>Caput primum. Quod ad intelligendum orbem supercaelestem, oportet prius intelligere caelestem.</i> ⁶⁵⁷ <i>Magisque tamen illum, quam istum.</i> | <i>Erstes Kapitel. Dass man für die Erkenntnis der überhimmlischen Welt vorher die himmlische erkennen muss und trotzdem mehr jene als diese.</i> |
| ENARrandum a modo, Quam mirabili Ratione sydera animaeque Mundi superioris Gubernent ista inferiora, quandoque <u>ille orbis continet</u> ⁶⁵⁸ <u>omnia eadem entia a primo ad postremum quae, & hic, verum sub alia specie videlicet nobiliore.</u> | Die Darstellung muss man mit der Art beginnen (mit einem Gleichnis), wie durch einen wunderbaren Plan die Sterne und die Seelen der oberen Welt das untere lenken, weil jene (geistige) Welt all die gleichen Wesen vom ersten bis zum letzten enthält, die auch hier sind, aber in einer anderen, gewiss edleren Art. |
| Neque tamen ob id dicimus quod formae ignobiles in hoc Mundo progenitae ex Putredine ⁶⁵⁹ sint etiam in illo altiore, sed quod solae formae naturaliter generabiles adsint ibi. sub alia ((ut praefatum)) altiore specie. ⁶⁶⁰ | Und dennoch sagen wir deswegen nicht, dass die unedlen Formen, die in dieser Welt aus der Fäulnis hervorgegangen sind, auch in jener höheren sind, sondern dass dort allein die Formen, die natür- |

⁶⁵⁷ Nic Index: *Ad intelligendum formas supercelestes oportet praeintelligere caelestes maxime aut planetae Iovis.* „Um die überhimmlischen Formen zu erkennen, muss man vorher zumeist die himmlischen Formen erkennen oder die des Planeten Jupiter.“

⁶⁵⁸ Nic; Patr *continent*.

⁶⁵⁹ Ein Interpretations-Problem könnte sein: Im originalen arabischen Text stand عفونة. Das konnte als عفونة (*'ufūna*) *Fäulnis* gelesen werden. Mit anderen diakritischen Zeichen wird das arabische rasm-Vorbild als عفوية (*'afwīya*) *Spontaneität* gelesen. Es können in dieser Welt die Dinge aus *Fäulnis* oder infolge von *Spontaneität* entstehen, was einen großen Unterschied ausmacht. Der Text wird in der bisherigen Literatur, auch im Aya Sofya-MS (durch diakritische Zeichen gekennzeichnet), mit *Fäulnis* übersetzt. Das AS-MS zeigt durch die Hervorhebungen in Gold-Tinte gnostische Züge und enthält bereits die *Fäulnis*-Variante, vgl. auch im AS-MS den Begriff *ilm* (*Wissen / Gnosis*) am Anfang von Mīmar IV statt des Begriffs *'ālam* (*Welt*).

⁶⁶⁰ Für eine Übersetzungsvariante von „Spontaneität“ statt „Fäulnis“ vgl. bezüglich *αὐτόματος* und *τύχη*: Arist.Ph.198a1–10; Metaph.1032a12ff.; 1065aff.; 1070a5ff.

| | |
|--|---|
| | licherweise entstehen können, in einer, wie vorher gesagt, anderen höheren Art sind. |
| <p><i>Ad propositum igitur conversi dicamus quod</i> Planeta Iovius princeps stellarum, inter omnes: quae ibi existentes appetunt ipsum mundum intellectualem: praecipue contemplatus formas Eiusdem puras, <u>suscepit illarum bonitatem</u> <u>lumenque pro capacitate, ut amantior, supra</u> <u>alias stellas.</u> Unde & dignior factus est.⁶⁶¹</p> | <p>Also dem Thema zugewandt <i>lasst</i> uns <i>sagen</i>, dass der Planet Jupiter der erste unter allen Sternen ist, die dort existieren und die intelligible Welt selbst erstreben. Vornehmlich er nimmt während seiner Kontemplation der reinen Formen eben dieser (intelligiblen Welt) gemäß seiner Veranlagung ihre <i>Gutheit</i> und ihr Licht auf als ein Mehr-Liebender vor den anderen Sternen. Daher ist er auch der würdigere (geworden).</p> |
| <p>Quapropter⁶⁶² qui huiusmodi Planetam <u>speculatur,</u> <u>fit adsimilis Pulchritudine:</u> dignitate ac lumine.</p> | <p>Deswegen wird derjenige, der einen Planeten von dieser Art betrachtet, gleich sein an Schönheit, an Würde und an Licht.</p> |
| <p>ut qui scandens sublimen locum quandoque, despectansque humum <u>rubeam aspectu rubescit.</u>⁶⁶³ sic enim qui lumen superius intuetur illuminatur, verum quoniam Planetae lumen quod inest a luce bonum, est tum interius tum Exterius,</p> | <p>Wie derjenige, der einen hohen Ort besteigt und, weil er von oben auf die rote Erde herabsieht, dabei durch den Anblick rot wird, so wird nämlich derjenige, der das höhere Licht betrachtet, erleuchtet, aber da ja das Licht des Planeten (Jupiter), das vom (ersten) Licht (Lux) als ein Gutes in ihm ist, bald im Innern, bald wiederum außen ist,</p> |

⁶⁶¹ Nic Index: *Planeta Iovius ut amantior supra alias stellas praecipue suscipit pro capacitate tantum lumen dignitatemque orbis superni. Ferner: Planeta Iovius maxime inter stellas accidit ad dignitatem orbis superni.* „Der Planet Jupiter nimmt als ein Mehr-Liebender vor den anderen Sternen vornehmlich gemäß seiner Veranlagung das so große Licht und die Würde der oberen Welt auf.“ Ferner: „Der Planet Jupiter gelangt zumeist unter den Sternen zur Würde der oberen Welt.“ Es fehlt an diesen Stellen im Index die Aufnahme der reinen Formen, der Ideen.

⁶⁶² Patr *Qua ppter.*

⁶⁶³ Bei Plotin nur kurz erwähnt, in der Lf wird es genau erklärt. Im Nic Index anders wiedergegeben: *Contemplans orbis superni pulchritudinem fit pulcher, ut spectans rubedinem fit rubeus aliquo mō.* „Wer die Schönheit der oberen Welt betrachtet, wird schön, genauso wie derjenige, der die Röte betrachtet, auf irgendeine Weise rot wird.“

| | |
|---|--|
| immo cum sit eius forma lumen ⁶⁶⁴ verum est Interius, <u>forma enim non subiicitur sensui.</u> | weil in der Tat seine Form Licht ist, ist das wahre (Licht) das innere; die Form ist nämlich nicht der Sinnesempfindung unterworfen. |
| Idcirco ad Perfecte universaliterque ⁶⁶⁵ conspiciendum lumen illud, oportet uti speculatu ⁶⁶⁶ minime partiario | Daher darf man, wenn man jenes Licht vollkommen und insgesamt betrachten will, keineswegs eine Teilbetrachtung anstellen, |
| videlicet tantum exterius non autem interius Circumtunte, immo totum utrobique perlustrante, | da sie nämlich nur das Äußere ringsum betrachtet, nicht aber das Innere, sondern man muss eine Betrachtung anstellen, die das Ganze auf beiden Seiten genau betrachtet. |
| utque ocularis visus non <u>penetrat</u> universum corpus, sed enim solum Adspiciens exteriora, non inspectat interiora ⁶⁶⁷ , sic etiam <u>nulla alia vis corporea Potest lumen illud Interius attingere.</u> ⁶⁶⁸ | Und wie der Blick des Auges nicht den gesamten Körper durchdringt, sondern ja nur das Äußere anblickt und nicht in das Innere hineinblickt, so kann auch keine andere körperliche Kraft jenes innere Licht berühren. |
| <u>Quapropter si velis huiusmodi formam Planetariam integre contemplari, Necessum est redeas ad ipsum met animum ac Evadas qualis ille incorporeus.</u> ⁶⁶⁹ | Wenn du daher die Planeten-Form dieser Art vollständig betrachten willst, musst du zur (vernünftigen) Seele selbst zurückkehren und unkörperlich werden wie jene. |
| sic enim fies inalterabilis ⁶⁷⁰ , visuque ideo Intellectuali comprehendes. | Denn so wirst du unveränderlich und wirst daher durch das geistige Sehen begreifen. |

⁶⁶⁴ *Lumen* hat die Bedeutung „Licht“, „Glanz“, „Heiligkeit“. Es ist das Abbild vom Ersten Licht, das als *lux* bezeichnet wird. Vgl. Bonaventuras „Itinerarium“ 2008: die „drei Lichter“ (aus Gründen der „Dreiheit“ in seiner gesamten Darstellung).

⁶⁶⁵ Patr *universaliter*.

⁶⁶⁶ Carp *speculatio*.

⁶⁶⁷ Patr *interioraque*.

⁶⁶⁸ Nic Index: *Nulla virtus corporea penetrat interiora Corporis*. „Keine körperliche Kraft durchdringt das Innere des Körpers.“

⁶⁶⁹ Index: *Ad conspiciendum perfecte lumen planetae Iovis oportet speculari ipsum interius & exterius*. „Um das Licht des Planeten Jupiter vollkommen wahrzunehmen, muss man das innere und äußere Selbst betrachten.“

⁶⁷⁰ Nic *in Alterabilis*.

| | |
|--|---|
| Unde Illius fulgore etiam Impleberis. | Daher wirst du auch mit dessen Glanz angefüllt werden. |
| Atque identidem facies specialibus exploraturus Iovem stellarum principem, universali siquidem Ratione illum prosequere, considerans superficiei ⁶⁷² ac profunditatis Pulchritudinem. | Und immer wieder wirst du das bewirken, wenn du auf spezielle Weise ⁶⁷¹ Jupiter, den ersten unter den Sternen, erforschen willst, da du ihn ja mit allgemeiner Vernunft begleitest und dabei die Schönheit sowohl der Oberfläche als auch die in der Tiefe betrachtest. |
| <i>Quod si amplius optes</i> etiam supercaelestes formas illustres, scientia assequi perfecta, neque aliter earum Dignitatem praeclaram queas introspicere , quo modo & quem praediximus archiplanetam intuere profunditus , tunc enim Lumen Eius ((quod est hypotypus a superno orbe Impressus)) in te refundetur. Cuius Illustratione indutus, fere illi Par unusque tanquam sublevamento ⁶⁷³ adiutus, supremam illam Claritatem, omnesque eius participes formas pro voto Intelliges, | Wenn du ferner auch die überhimmlischen leuchtenden Formen durch vollendetes Wissen zu erreichen wünschst und auf keine andere Weise in deren vortreffliche Würde hineinschauen kannst als so, wie du den von uns so genannten Herrscherplaneten bis in die Tiefe betrachtest , dann wird nämlich sein Glanz ((weil er ein von der oberen Welt geprägter Hypotypus (ein Abdruck) ist)) sich in dich ergießen. Wenn du mit dessen Erleuchtung versehen und fast gleich und eins mit ihm bist und du sozusagen durch die Emporhebung Unterstützung hast, wirst du jene höchste Klarheit und alle Formen, die an ihm teilhaben, nach Wunsch erkennen. |
| si vero ab eo aversus, disiunctusque ad te conversus | Wenn du dich aber, von ihm abgewendet und getrennt, dir zugewendet hast |

⁶⁷¹ Carp *specialiore quodam modo*.

⁶⁷² Patr *superficieque*.

⁶⁷³ Im Arabischen heißt معونة (*mā'ūna*, ägyptisch) auch *Lastkahn*, Diet 114.17.

| | |
|--|---|
| <p>geminatusque fueris, huiusmodi speculationem amittes, quam tamen si minime Corporeis fordibus interim coninquineris, dein reconversus ad Iovem stellam recipies⁶⁷⁵, conterminus lumine sicut antea & pene consubstantialis illi Redditus:</p> <p>pariterque rescis⁶⁷⁶ omnium nisi quod fueris disiunctione inter turbatus.</p> <p>Alioquin a Planeta isto alienus ((quoniam te Iuppiter tunc abhorrebit)) nunquam⁶⁷⁷ attinges orbem supremum, Quare oportet viros sic omnes reliquos contemplaturos eius supernas essentias, cum Planetarum Domino ita ((ut praedictum est)) sese habere.</p> | <p>und zu einem Zweiten⁶⁷⁴ geworden bist, wirst du eine derartige Betrachtung verlieren. Doch wirst du sie, wenn du inzwischen von keinerlei körperlichen Lasten beschmutzt bist und dich dann zum Stern Jupiter zurückgewendet hast, wiedergewinnen, indem du durch das Licht angrenzt, so wie vorher, und fast mit jenem (Jupiter) zu einer Substanz gemacht worden bist. Und ebenso wirst du alle Dinge wieder wissen, es sei denn, dass du durch die Trennung inzwischen in Verwirrung geraten bist. Andernfalls bist du diesem Planeten entfremdet ((da ja Jupiter dann vor dir zurückschrecken wird)) und wirst niemals die höchste Welt erreichen. Daher ist es nötig, dass alle übrigen Männer, die so deren obere Wesenheiten betrachten wollen, sich so ((wie es gesagt wurde)) zusammen mit dem Herrscher der Planeten verhalten.</p> |
| <p>Porro danda tamen Maior est opera cuilibet ut contempletur Mundum supercelestem quam caelestem, quoniam illius scientia est nobilior quam huius, quae tamen</p> | <p>(Diet 115.12) Ferner muss sich jedoch jeder größere Mühe geben, die überhimmlische Welt zu betrachten als die himmlische, da ja die Kenntnis jener edler ist als die von dieser, die trotzdem</p> |

⁶⁷⁴ D.h. er hat sich entfernt und entzweit. Er ist ein Anderer geworden, ein „zweiter Er“. Vgl. Plot.5.1 und die gnostischen „Zwillings-Vorstellungen“, z.B. im bekannten „Perlenlied“.

⁶⁷⁵ Vgl. in der arabischen Übersetzung: profitieren ربح.

⁶⁷⁶ Patr *nescius* [...] *fuerit*. Bei Patr andere Interpretation als im Nicolaus-Text und im Plotin-Text. Denn es folgt im Buch XII die Nicht-Erinnerung der Seele. Dort wird geschildert, dass die Seele in der geistigen Welt keine Erinnerung an die irdischen Dinge hat. Diese gelten als sekundär. Daher wurde vielleicht *Nicht-Erinnerung* statt *Wiedererinnerung* (bei Nicolaus und im plotinischen Original) präferiert.

⁶⁷⁷ Nic *nunquā*.

est insignis **praeluminatoria**que ad illam, & sine qua proculdubio Media⁶⁷⁸, nemo potest supremam consequi. **Boni pulcherrimi**, quo nullus aspectus satis pasci potest⁶⁷⁹, & cui speculatorem oportet esse Plane unum cognominemque, quique penetratu Intellectus lucem huiusmodi optimam ingressus: fit tanquam candelabrum⁶⁸⁰ lucens illi ad simile.⁶⁸¹

hervorstechend ist und eine **Vorbeleuchtung** für jene. Und ohne diese mittlere kann ohne Zweifel niemand die höchste (Kenntnis) **des schönsten Guten** erlangen, durch das kein Anblick übersättigt werden kann und dessen Betrachter schlechthin mit ihm eines und namensgleich sein muss; und wer **durch das Eindringen des Intellekts das beste Licht dieser Art betreten hat, wird gleichsam ein ihm ähnlicher strahlender Kandelaber (Leuchter).**

Inhalt von Traktat XI.2 (entspricht Plot.5.8.11): Der **Unterschied** zwischen **Sinneswahrnehmung** und **geistiger Wahrnehmung**. Wie der Gesichtssinn die Sinnesdinge nur bei einer Vereinigung vollkommen begreift, so kann auch der menschliche Intellekt die geistigen Dinge nur erkennen, wenn er sich mit ihnen vereinigt. Während der Gesichtssinn nur die Oberfläche erreicht, dringt der Intellekt bis in das Zugrundliegende ein. Langandauernde Sinneswahrnehmung ist schädlich für die Sinne und führt zu Schmerzen, **der Intellekt hingegen wird bei geistiger Wahrnehmung gestärkt und gereinigt. Er übersteigt die Geisteswesen, wenn er sein eigenes Wesen betrachtet und eine vollkommene Introspektion gemacht hat.**

⁶⁷⁸ Vgl. *Mittelbegriff* zur Findung der Konklusion bei Aristoteles.

⁶⁷⁹ Nic Index: *Nullus aspectus propter satis pasci orbe supercoelesti.* „Kein Anblick wird deshalb durch die überhimmlische Welt gesättigt.“

⁶⁸⁰ Vgl. Bonaventura *itinerarium* 2008, S. 56: „ubi ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae mentis, in qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis.“ S. 57: „Dort erstrahlt vor den Augen unseres Geistes wie auf einem Leuchter das Licht der Wahrheit; in diesem Licht erglänzt das Licht der Seligsten Dreifaltigkeit.“

⁶⁸¹ Nic Index: *Homo intelligens orbem supernum fit tanquam candelabrum lucens.* (XI.5 statt XI.1) „Der Mensch, der die obere Welt erkennt, wird gleichsam ein leuchtender Kandelaber.“ Dieser Vergleich fehlt in der arabischen Kf. Dort wird derjenige, der die geistige Welt betrachtet, leuchtend, als ob er die geistige Welt wäre. Diese Zeile ist in der arabischen Kf in einem anderen Sinn aufgefasst als in der lateinischen Lf.

Tabelle 5-2 Liber XI.2

| | |
|--|---|
| <p><i>Caput secundum quae sit differentia inter sensum & intellectum.</i></p> | <p><i>Zweites Kapitel. Was der Unterschied zwischen dem (Wahrnehmungs-) Sinn und dem Intellekt ist.</i></p> |
| <p><u>quomodo visus non apprehendit visibilia, non⁶⁸² sit illis Idem, uniusque⁶⁸³ apprehendit noticia pro facultate perfecta, sic Intellectus humanus nequit intellectibilia cognoscere, Nisi illis uniatur, Et visus quidem superficiem rerum attingit.⁶⁸⁴</u> Intellectus autem profunditatem subit:</p> | <p>Wie der Gesichtssinn nicht die sichtbaren Dinge erfasst, wenn er nicht mit ihnen identisch sein möchte und mit ihnen vereint das Bekannte je nach Fähigkeit vollkommen erfasst, so kann auch der menschliche Intellekt nicht die geistigen Dinge erkennen, wenn er sich nicht mit ihnen vereinigt. Der Gesichtssinn nämlich berührt nur die Oberfläche der Dinge, der Intellekt aber tritt in das Zugrundeliegende ein.</p> |
| <p>Idcirco quoque magis firmitusque unitur intellectibilibus, quam sensus sensibilibus</p> | <p>Daher vereint er sich auch mehr und fester mit den geistig wahrnehmbaren Dingen als der Sinn mit den sinnlichen Dingen,</p> |
| <p>siquidem omnis sensio Diuturna noxia est valde sensui ipsi, adeo ut aliquando eum privet vi sentiendi.</p> | <p>da ja jede langandauernde Wahrnehmung sehr schädlich für den Sinn selbst ist, so sehr, dass sie ihn irgendwann der Wahrnehmungskraft beraubt.</p> |
| <p>Intellectio autem aliter se habet intellectui, ut quod <u>diuturna Intellectum firmat</u>, Depuratque, quatenus est Intellectus.</p> | <p>Die geistige Tätigkeit aber verhält sich anders zum Intellekt, weil sie ja, wenn sie lange andauert, den Intellekt stärkt und reinigt, insofern er Intellekt ist.</p> |

⁶⁸² Auf Grund des Parallelismus wäre *nisi* statt *non* zu erwarten, wie es auch Iacobus Carpentarius einfügt: *nisi cum illis idem efficiatur uniusque* [...]. „Wenn er nicht mit ihnen zum selben gemacht werden dürfte und vereint [...]“. Oder wurde ein „si“ ausgelassen? Dann hieße es *si non sit*.

⁶⁸³ Patr *utriusque*.

⁶⁸⁴ Nic Index: *Sic visus non apprehendit obiectum nisi illi uniatur, sic etiam intellectus*. „So erreicht der Gesichtssinn das Objekt nur, wenn es mit jenem vereint ist, und so der Intellekt die Wesenheit.“

| | |
|---|--|
| <p><i>Praeterea</i> sensio mali est vehementior quam intellectio, illa nanque infert dolorem aegritudinemque, non autem ista.</p> | <p>Außerdem ist die sinnliche Wahrnehmung von Schlechtem heftiger als die geistige Wahrnehmung. Denn sie führt Schmerz und Kummer herbei, nicht aber diese da.</p> |
| <p><u>sensus item non bene precipit dispositionem Naturalem convenientemque</u>,⁶⁸⁵ verbi gratia sanitatem (nec enim talis subit Potentiam sensitivam) aegritudinem vero bene percipit, utpote preternaturalem inconvenientemque, talis⁶⁸⁶ naturaque ut dolorifica facile sentitur.</p> | <p>Ebenso nimmt der Sinn einen natürlichen und passenden Zustand, z.B. die Gesundheit, nicht gut wahr (denn ein solcher fällt nicht unter die sinnliche Wahrnehmungskraft), den Kummer aber nimmt er gut auf, da er ja widernatürlich ist und unpassend, und eine solche Natur, weil sie ja Schmerz verursacht, leicht wahrgenommen wird.</p> |
| <p>Quod si <u>sensus ignorat</u> prenomatas qualitates, quanto magis substantias intellectuales, quae sunt distantes & alienae ab eo multum.</p> | <p>Wenn der Sinn schon die benannten Qualitäten nicht kennt, um wieviel mehr dann nicht die geistigen Substanzen, die von ihm weit entfernt und ihm sehr fremd sind.</p> |
| <p><i>Idcirco</i> quoque sensus non confitetur Intelligentias. <u>Intellectus</u> autem, <u>si has negaret sese ipsum negaret</u>. <i>Alioquin</i> foret substantia corporea.</p> | <p>Daher offenbart auch der Sinn keine geistigen Begriffe (Ideen). Wenn aber der Intellekt diese negierte, würde er sich selbst negieren. Im Übrigen wäre er dann eine körperliche Substanz.</p> |
| <p>quod si contingeret subtraheret se Rationi Intellectivae, consideransque essentias Intellectrices tanquam corporeas, numquam orbem supernum eiusque mentes Penetraret.</p> | <p>Denn auch wenn es ihm gelänge, würde er sich der geistigen Vernunft entziehen und, indem er die geistigen Wesenheiten gleichsam als körperliche betrachtete, niemals die obere Welt und ihre Geistwesen durchdringen.</p> |

⁶⁸⁵ Nic Index: *Sensus non percipit dispositionem corpori connaturalem*. „Der Sinn erfasst nicht den mit dem Körper gemeinsamen natürlichen Zustand.“

⁶⁸⁶ Patr *tali*.

| | |
|--|---|
| Quas (viceversa) transcendit cum essentiam suam respiciens introsperit perfecte. | (Umgekehrt) übersteigt er diese, wenn er den Blick auf sein eigenes Wesen richtet und sein Inneres vollkommen erfasst hat. |
|--|---|

Inhalt von Traktat XI.3 (entspricht Plot.5.8.12): Der geistige, himmlische und irdische Bereich. Beim Anblick des geistigen Bereiches sieht der menschliche Verstand, dass dieser Bereich die erste Schöpfung ist, der mit Schönheit und einem Leben ohne Qual versehen ist und mit Freude alle Intelligenzen umfasst. Jupiter ist das erste Abbild im himmlischen Bereich, der als Metatypus ewig und glänzend ist. Diesem himmlischen Bereich ist der irdische ähnlich. Das **Erste Licht** wird die Intelligenzen bewahren.

Tabelle 5-3 Liber XI.3

| | |
|---|--|
| <i>Caput tertium. Quod Mundus triplex supercaelestis: caelestis ac terrestis, quodque posterior servatur a Priore.</i> | <i>Drittes Kapitel. Dass die Welt dreifach ist: die überhimmlische, die himmlische und die irdische und dass die spätere von der früheren bewahrt wird.⁶⁸⁷</i> |
| <i>mEns ipsa humana cum orbem intellectivum perspexerit, nobis renunciat illum esse <u>opus primum Creatum</u>, summoque <u>decore insignitum</u> existere, ac <u>Illaboriosum</u>: inafflictuosumque. immo <u>laetabundus</u> suo lumine, profluentesque⁶⁸⁸ ab aliis Essentiis exultanter⁶⁸⁹ substantias in seipso continere.⁶⁹⁰</i> | Wenn der menschliche Verstand selbst den intelligiblen Bereich genau betrachtet, meldet er uns, dass jener die erste Schöpfung ist und mit höchster Zierde gekennzeichnet und ohne Mühen existiert und ohne Qual, ja dass jener sich sehr freut an seinem eigenen Licht und dass er die von den anderen Wesenheiten jubelnd hervorströmenden Substanzen in sich selbst umfasst. |

⁶⁸⁷ Vgl. Zwei-Welten-Erklärung von Iacobus Carpentarius: Intelligible Welt, hiesige Welt. Bei Plotin ist im Gleichnis der *Vater* (Uranos) das Hen, Kronos die geistige Welt (die die Ideen in sich hat), Zeus tritt als Welt-Seele hervor, die den sichtbaren Kosmos formt.

⁶⁸⁸ Patr; Nic *profluentibusque*. Patr hat in diesem Satz sprachlich geglättet, ebenso Carp.

⁶⁸⁹ Patr; Nic *exultantes*.

⁶⁹⁰ Nic Index: *Orbis intellectivus est omnium primus, opus Dei pulcherimumque illaboriosum, gaudibundumque.*

| | |
|---|---|
| <p>Quarum <u>Iovis Planeta est primum</u>⁶⁹¹ <u>exemplar omnium illius entium</u>,⁶⁹²</p> | <p>Von diesen (Substanzen) ist der Planet Jupiter das erste Abbild von allen seienden Dingen jenes (geistigen Bereichs).</p> |
| <p><i>neque vero</i> nullibi collocatus, sed enim <u>in alio orbe</u> secundo, bono tamen illustri <u>perpetuoque ac eius primi simulacro, referto</u>.⁶⁹³</p> | <p><i>Aber</i> er ist <i>nicht</i> nirgendwo aufgestellt, sondern nämlich in einer Welt zweiten Grades, die dennoch gut und glänzend und ewig ist und die angefüllt ist mit dem Abbild dieser ersten (Welt).</p> |
| <p><i>Unde etiam</i> decet quod sit bonum absolutum, siquidem <u>metatypus est, et similis archetypo</u>.</p> | <p><i>Daher</i> ist es auch angemessen, dass sie ein absolutes Gutes ist, da sie ja ein Metatypus (Nachbild) ist und dem Archetyp ähnelt.</p> |
| <p><i>Rursus autem</i> hic <u>mundus Infimus</u> adsimilis caelesti ut vitae: essentiae bonitatisque Causariae, <u>successiva iugiter generatione</u>, est quadamtenus <u>perpetuus</u>, sicut ille constanter.⁶⁹⁴</p> | <p><i>Wiederum aber</i> ist diese unterste Welt der himmlischen ähnlich, die ja Leben, verursachende Wesenheit und Gutheit ist. Sie (die unterste Welt) dauert auf Grund einer unmittelbar nachfolgenden Schöpfung so lange an, wie jene beständig ist,</p> |
| <p><i>Siquidem</i>⁶⁹⁵ omnis vita nostra ((cum sit similitudo superioris continuatur ab orbe illo, continuato adhuc per supremum)) principium.</p> | <p>da ja unser ganzes Leben, weil es ein Abbild des oberen ist, an jene Welt anschließt, die seinerseits sich bis hierher fortsetzt durch das höchste Prinzip.</p> |
| <p><i>Ideo</i> erravit qui opinatus est mundum intellectualem fore corruptibilem, quoniam Autor Eius primarius firmus inablatilisque existit,</p> | <p><i>Daher</i> irrte sich derjenige, der meinte, dass die intelligible Welt zerstörbar sei, da nämlich ihr erster Urheber fest und unvergänglich existiert.</p> |

⁶⁹¹ Nic *primarius*. *hurūg* / *proventus* als Vorgang fehlt im Lateinischen; vgl. Diet S. 117.18+19.

⁶⁹² Nic Index: *Planeta Iovis est simulacrum orbis intellectivi primum*.

⁶⁹³ Nic Index: *Mundus infimus est simulacrum coelestis*. (XI.3)

⁶⁹⁴ Nic Index: *Mundus infimus est successione perpetuus*. „Die unterste Welt ist durch die Nachfolge fortdauernd.“

⁶⁹⁵ Patr *siquidem*.

| | |
|---|---|
| <p><i>cum</i>⁶⁹⁷ <i>autem</i> <u>Creator Intelligentiarum</u> fuerit talis, illae <u>nequaquam deficient</u>: neque ullatenus peribunt sed in eternum⁶⁹⁸ <u>persistent, nisi idem Autor sponte redigat</u> ipsas Intelligentias in Pristinum statum, ac retro transmutet in nihilum.⁶⁹⁹ <u>Id autem Impossibile</u>, quandoquidem <u>creavit eas absque consultatione ac cogitatu</u>. <u>Verum alia Intellectionis specie</u>.⁷⁰⁰</p> | <p>Weil aber der Schöpfer der Ideen (immer) so beschaffen gewesen ist, werden auch jene keineswegs schwinden. Und niemals werden sie erlöschen, sondern ewig fortdauern, wenn nicht derselbe Schöpfer aus eigenem Entschluss die Ideen selbst in den früheren Zustand zurückführt und zurück ins Nicht-Seiende⁶⁹⁶ transmutiert. Dies aber ist unmöglich, da er sie ja geschaffen hat, und zwar ohne Überlegung und Denken, sondern durch eine andere Form der Einsicht.</p> |
| <p>Quare lux primaria quae existit essentia vera, Indesituraque omnino protectione servabit Eas, ob quam Rationem stabiles ac perpetuae manebunt huiusmodi Intelligentiae.⁷⁰¹</p> | <p>Daher wird das Erste Licht, das als wahre Wesenheit existiert und nicht aufhören wird, diese ganz und gar durch Schutz bewahren; aus diesem Grunde werden sie stabile und fortdauernde Ideen dieser Art bleiben.</p> |

Inhalt von Traktat XI.4 (entspricht Plot.5.8.13): **Das Erste Licht** ist die Bezeichnung für den ersten Urheber, da wir ihn nur unzureichend durch Abstraktion und Negation präzisieren können. Es ist ein unendliches Licht (*lux infinita*), das niemals aufhört die geistige Welt zu illuminieren, und diese die himmlische. Daher existiert auch immer der zweite Herr (*Intellectus agens*), dessen Bewahrer das „erst-ewige“ Licht (*Lux primaeva*) bzw. die Kraft des ersten Urhebers ist, der unendlich existiert durch Macht, Gutheit und Schönheit und den *Intellectus agens* illuminiert und dieser die All-Seele. Solange die Seele auf das Geistige schaut, ist sie schön. Die himmlische All-Seele schickt ihre Schönheit in die Venus hinein und diese in die irdische Welt.

⁶⁹⁶ Zum Begriff *nihilum* als „Nicht-Seiendes“ s. Plot.5.2.1.

⁶⁹⁷ Patr *dum*.

⁶⁹⁸ Patr *internum*.

⁶⁹⁹ Nic Index: *Intelligentiae sunt perpetuae nisi Deus illas redigat in nihilum*. Ferner: *Impossibile est Deum redigere in nihilum intelligentias*.

⁷⁰⁰ Nic Index: *Deus alia Intellectione quam consultoria Creavit intelligentias*.

⁷⁰¹ Nic Index: *Deus protectione servat intelligentias*. *Lux primaria* wurde von Nicolaus durch *Deus* ersetzt.

Tabelle 5-4 Liber XI.4

| | |
|---|---|
| <p><i>Caput quartum. Cur Deus appellatur lux, & quod servat orbem intellectivum, hic autem caelestem, isque dein terrenum.</i></p> | <p><i>Viertes Kapitel: Warum Gott Licht genannt wird und dass er die intelligible Welt bewahrt, diese aber die himmlische und diese darauf die irdische (Welt).</i></p> |
| <p><u>LUcis primariae appellatione utimur ad Primum Autorem nominandum,</u>⁷⁰² <u>ex necessitate, quoniam nequimus ipsius essentiam qualis in seipsa existit detegere, atque attingere,</u>⁷⁰³ <u>Et quantum eius mens humana intelligit, abstractione, negationeque succedanea</u>⁷⁰⁴, <u>assequitur</u> scandendo subinde, Eo usque ubi lassata sistit ut Imperfectissima, <u>siquidem est infima omnium creaturarum Intellectricium.</u>⁷⁰⁵</p> | <p>Wir benutzen die Bezeichnung des Ersten Lichts um den ersten Urheber aus Not zu benennen, da wir sein eigenes Wesen und in welcher Beschaffenheit es in sich selbst existiert nicht entdecken und nicht an es heranreichen können. Und das wenige davon, das der menschliche Verstand versteht, erreicht er durch Abstraktion und ersetzende Negation, indem er immer wieder bis dorthin aufsteigt, wo er ermattet stehenbleibt als ein sehr unvollendeter, da er ja der unterste von allen vernunftbegabten Kreaturen ist.</p> |
| <p>Rursus igitur <i>regressu ad propositum facto</i> dicendum quod essentiae princeps, quae est lux infinita⁷⁰⁶, cum nullatenus corrumpatur, nunquam etiam desinit illuminare orbem supercelestem, isque caelestem, Ideo quoque hic secundarius dominus infimi, utpote Ramus⁷⁰⁷ illius primarii semper existit.</p> | <p>Wiederum also muss gesagt werden, wenn man zum Thema zurückgekehrt ist, was die erste Wesenheit ist. Diese ist das grenzenlose Licht, weil sie überhaupt nicht beeinträchtigt wird, auch niemals aufhört die überhimmlische Welt (die Geistwelt) zu illuminieren und diese die himmlische. Deshalb existiert auch immer dieser zweite</p> |

⁷⁰² Vgl. auch die Licht-Metaphorik in der *Ishrākī*-Bewegung.

⁷⁰³ Nic Index (XI.4): *Deus vocatur lux, quoniam eius essentia non potest in seipsa qualis est, a nobis intelligi.*

⁷⁰⁴ Eigentlich *succidanea*.

⁷⁰⁵ Sic Patr; Nic *creaturarum Intellectum Intellectricium*; im Nic Index anders: *Intellectus humanus est omnium perfectissimus.*

⁷⁰⁶ Sic Patr; Nic *infininita*.

⁷⁰⁷ Patr *ut potemus*. Auch im Arabischen steht „Zweig“.

| | |
|--|---|
| | Herr für die unterste (Welt) wie ein Zweig jener ersten (Welt). |
| Et quamquam Princeps Mundi superioris Parum referat ab inferior, nihilominus conatur servare Eum, Servator porro Mundi Intellectualis est lux primaeva, Mundi autem caelestis, ille supercaelestis, huius autem infimi sensibilis, ille medius caelestis. ⁷⁰⁸ | Und obwohl die erste Wesenheit der oberen Welt von der unteren wenig zurückerhält, versucht sie nichtsdestoweniger sie zu bewahren. Die Bewahrerin der geistigen Welt ist ferner das erste ewige Licht , aber der Bewahrer der himmlischen Welt ist jene überhimmlische Welt, jedoch der Bewahrer dieser untersten Welt, der sinnlichen, ist jene mittlere himmlische. |
| Atque omnes tamen servantur consistuntque virtute auctoris primi , qui eos suae administrationis robore fulcit ac sustinet, ut qui primum orbem ((a quo pendent reliqui)) Perornat. | Und dennoch werden alle bewahrt und bestehen durch die Kraft des ersten Urhebers , der sie durch die Stärke seiner Leitung festhält und stützt, der ja die erste Welt, von der die übrigen abhängen, vollkommen ordnet. |
| Quique existit infinitus potentia: Bonitate, ac pulchritudine. ⁷⁰⁹ unde illum subsequitur Intellectus agens illuminatus ab eo, parsque mundi Intellectualis optima ac Nobilissima, Intellectui agenti honoratiori succedit animus simulacrum Eiusdem, quique ⁷¹⁰ etiam speculatus orbem illum Intellectuarium, fit pulchrior adhuc. ⁷¹¹ | Und dieser existiert unendlich durch seine Macht, Gutheit und Schönheit . Deshalb folgt jenem der aktive, von ihm illuminierte Intellekt nach , und zwar der beste und edelste Teil der geistigen Welt. Dem aktiven und ehrenvolleren Intellekt folgt die (vernünftige) Seele als Abbild desselben nach und sie wird, indem sie jene geistige Welt betrachtet, noch schöner . |

⁷⁰⁸ Nic Index: *Deus servat orbem supercaelestem: Is Caelestem: hic autem terrenum. Ferner: Omnes mundi servantur a deo.* (XI.4)

⁷⁰⁹ Nic Index: *Deus est infinitus potentia: bonitate ac pulchritudine.*

⁷¹⁰ Patr *quique, Nic quaeque.*

⁷¹¹ Nic Index: *Anima speculando orbem intellectivum fit pulchrior.*

| | |
|--|---|
| <p>Tamdiuque ita perseverabit, quandiu illum Intuebitur, ac vice versa <u>a speculatu divertens, lumine extracto <u>deformabitur.</u></u>⁷¹²</p> | <p>Und sie wird so lange so verbleiben, solange sie jenen (Geist) betrachtet und umgekehrt wird sie, wenn sie sich von der Kontemplation abwendet, durch das <ihr> entzogene Licht entstellt.</p> |
| <p>Atque ita nos etiam donec nostrum animum respexerimus, in eoque constiterimus. Existemus speciosi probique, ab eo autem digressi ac transfugi, turpes Atque Improbi.</p> | <p>Und solange auch wir so auf unsere Seele zurückschauen und in ihr verweilen, werden wir von schöner Gestalt und rechtschaffen sein, wenn wir aber uns von ihr entfernt haben und abtrünnig sind, werden wir hässlich und nichtswürdig sein.</p> |
| <p>Praeterea <u>ipsa caelestis mundi anima est decora, Pulchritudinemque suam maxime planetae venereo Immittit, qui⁷¹³ <u>dein illa huic mundo sensibili transmittit, non enim ab alia causa quam a Caelesti speciositas terreni orbis provenit, ut praediximus</u>^{714, 715}.</u></p> | <p>Ferner ist die Seele der himmlischen Welt selbst eine Zierde und schickt ihre Schönheit besonders in den Planeten Venus hinein, der sie (die Schönheit) dann dieser wahrnehmbaren (irdischen) Welt hinüberschickt. Die Schönheit der irdischen Welt tritt nämlich nicht aus einer anderen Ursache als aus der himmlischen in Erscheinung, wie wir verkündet haben.</p> |

Der Weg zur Wahrheit bzw. zum glückseligen Leben mit den Sentenzen als Leitfaden

Im Folgenden werden die Sentenzen des 11ten Traktates aufgelistet, die als Leitfaden im Nic Index stehen. Sie zeigen prägend in Kürze die Erkenntnisse der Weisen und verdeutlichen den Weg zur Erkenntnis:

⁷¹² Nic Index: *Animus aversus ab orbe intellectivo fit deformis.*

⁷¹³ Patr *quia*, so auch im Arabischen.

⁷¹⁴ Patr *praediximus.*

⁷¹⁵ Nic Index: *Anima caelestis est pulchra.* Ferner: *Anima caelestis maxime tribuit pulchritudinem suam planetae venereo.* Ferner: *Planeta Venereus infundit pulchritudinem suam orbi terreno.*

- *Contemplans orbis superni pulchritudinem fit pulcher ut spectans rubedinem fit Rubeus aliquo mo<do>. (XI.1)*
„Derjenige, der die Schönheit der oberen Welt betrachtet, wird schön, wie einer, der die Röte betrachtet, auf gewisse Weise rot wird.“
- *Ad conspiciendum perfecte lumen planetae Iovis oportet speculari ipsum interius & exterius. (XI.1)*
„Um auf vollkommene Weise das Licht des Planeten Jupiter zu erblicken, muss man sich selbst innen und außen betrachten.“
- *Ad intelligendum formas supercelestes oportet avertere animum a sensibilibus. (XI.1)*
„Um die überhimmlischen Formen zu erkennen, muss man sich von den sinnlichen abwenden.“
- *Deus alia Intellectione quam consultoria Creavit intelligentias⁷¹⁶. (XI.3)*
„Gott hat die Ideen bzw. Geistwesen durch eine andere geistige Tätigkeit geschaffen als durch Planung.“
- *Deus protectione servat intelligentias. (XI.3)*
„Gott bewahrt schützend die Ideen bzw. Geistwesen.“
- *Deus vocatur lux, quoniam eius essentia non potest in se ipsa qualis est, a nobis intelligi. (XI.3)*
„Gott wird Licht gerufen, da ja von uns nicht erkannt werden kann, wie beschaffen seine Wesenheit in sich selbst ist.“
- *Deus intelligitur a nobis abstractione negationeque a Creaturis. (XI.4)*
„Gott wird von uns durch Abstraktion von den Geschöpfen und durch deren Negation erkannt.“
- *Deus servat orbem supercoelestem: Is Coelestem: hic autem terrenum. (XI.4)*
„Gott bewahrt den überhimmlischen Bereich, dieser den himmlischen, dieser aber den irdischen.“
- *Deus est infinitus potentia: bonitate ac pulchritudine.⁷¹⁷*
„Gott ist unendlich in Kraft, Gutheit und Schönheit.“
- *Anima speculari orbem intellectivum fit pulchrior. (XI.4)*
„Die Seele wird durch die Betrachtung der geistigen Welt schöner.“
- *Animus aversus ab orbe intellectivo fit deformis. (XI.4)*
„Die Seele, die sich von der geistigen Welt abwendet, wird hässlich.“
- *Anima coelestis est pulchra. (XI.4)*
„Die himmlische Seele ist schön.“
- *Anima coelestis maxime tribuit pulchritudinem suam planetae venereo. (XI.4)*
„Die himmlische Seele verteilt ihre Schönheit zumeist auf den Planeten Venus.“

⁷¹⁶ Der Kontext verdeutlicht, dass hier der Platon-Spezialist Nicolaus mit dem Begriff „intelligentiae“ die „Ideen“ bezeichnet. Kontextlos kann „Intelligentiae“ auch mit „Geistwesen“ oder gar „Engel“ übersetzt werden.

⁷¹⁷ Wörter wurden von mir für eine bessere Lesbarkeit ausgeschrieben, s. Kapitel 1.3 dieser Arbeit, S. 53.

Gott wird als Erstes Licht bezeichnet, weil der menschliche Geist ihn nicht zu erfassen vermag. Er illuminiert, bewahrt und ordnet die intelligible Welt und diese durch ihn die Himmelswelt und diese durch ihn die irdische. Ihm folgt der *Intellectus agens*, der durch ihn ein *Intellectus illuminatus* ist. Im Vergleich zur vernünftigen Seele ist er ein *Intellectus honoratior*. Solange die Seele auf ihren göttlichen Ursprung schaut, ist sie edel und schön. Die Himmelsseele sendet ihre Schönheit der Venus und diese der irdischen Welt. Somit ist die himmlische Welt ein Gleichnis und Symbol für die intelligible Welt und eine Erklärung für die Schönheit in dieser Welt. „Gott kann nur durch Abstraktion und durch ein Gleichnis als eine Einheit erfasst werden.“⁷¹⁸

Obwohl sich Lf und Kf in Traktat XI teils durch Übersetzungsinterpretationen unterscheiden, teils jeweils unterschiedliche Ausschmückungen haben, geben Plotins eigene Lehrsätze am Anfang und Ende seiner Kapitel auch noch für die Kapitel der Lf und der Kf den inhaltlichen und strukturellen Rahmen vor. Die Sätze werden im Text einprägsam erklärt und müssen für tiefer gehende Interpretationen im Zusammenhang und Wechsel ihrer Perspektiven und Aspekte gesehen werden. Einige einprägsame Sätze, die in der „Theologie“ nicht ganz am Ende eines Kapitels stehen, bilden bei Plotin als Fazit ein pointiertes Kapitelende. In der „Theologie“ werden sie für den Leser verständlich erklärt. In der lateinischen Fassung wird in Liber XI.4 z.B. die Schluss-Satz von Plot.5.8.[31]13.19–21 erläutert.

Plotins Satz lautete:

„Und wenn wir uns selbst erkennen, sind wir schön, hässlich aber, wenn wir unwissend sind. Dort in der Tat ist das Schöne und von dort stammt es ab.“⁷¹⁹

Mit der Erklärung des „dort“ endet Liber XI.4.⁷²⁰ Im folgenden Liber XII (Kf *Mīmar* IX) wird in einem neuen Traktat, der einen Teil der Schrift Plot.4.7[2] beinhaltet, das Thema „die (vernünftige) Seele, die nicht sterblich ist“ behandelt. Auch in diesem Traktat ist wie in den anderen Traktaten nicht der porphyrische *Enneaden*-Titel angegeben. Dies ist meines Erachtens ein weiterer Hinweis darauf, dass der „Theologie“ nicht die *Enneaden*-Ausgabe zugrunde lag. Auf Grund der Abschnitts-Einteilungen der „Theologie“ war jedoch Plotins Methode, am Anfang eines jeden Kapitels eine kurze Inhaltsangabe und am Schluss ein prägnantes Fazit zu geben, bekannt und wurde unter Hinzufügung von Erläuterungen beibehalten.

⁷¹⁸ Eine Satz aus XIII.5 lautet: *Unitas Deus (sic!) non intelligitur nisi abstractione a simulachro suo.*

⁷¹⁹ Übersetzung A.G.; s. Appendix 12.1 dieser Arbeit.

⁷²⁰ Da nun in der „Theologie“ als Thema die „vernünftige Seele, die unsterblich ist“ folgt, ist auch kein Hinweis auf Plotins folgenden Teil der Großschrift Plot.5.5[32] nötig; s. dazu Einleitung, 2. Forschungsgegenstand FG 3 zu c) „Die Amelius-These“, S. 36.

Die Übersetzung von Liber XI hat exemplarisch gezeigt, dass die Kernsätze, die bei Nicolaus alphabethisch inkl. Stellenangabe geordnet sind, ein gutes Inhaltsverzeichnis der „Theologie“ ergeben. Ein Vergleich mit den von Plotin überlieferten Sentenzen verdeutlicht, dass in der arabischen Zwischenüberlieferung der Übersetzer an-Nā‘imī sehr bemüht war seine Vorlage *ad litteram* wiederzugeben.⁷²¹ Durch dessen Übersetzung sind die Sentenzen daher noch in der ebenfalls adäquat wörtlichen Übersetzung der lateinischen Fassung erkennbar.

5.3 *Proventus* / Heraustreten / *ḥurūġ* (خروج) Jupiters als All-Seele

In Liber XI der „Theologie“ (Lf und im entsprechenden Teil der Kf) dient die himmlische Welt als Gleichnis für die geistige Welt und als Erklärung für die irdische Welt. Dabei spielt die Lichtmetaphorik eine bedeutende Rolle und die geistige Tätigkeit der Abstraktion. Die Sterne sind Abbilder der geistigen Welt, des Archetyps. Die Kernthese besteht nun darin, dass man auf Grund der Leuchtkraft und Schönheit der Sterne unter Leitung von Jupiter eine Ahnung erhält, wie die Welt darüber ist, da die Himmelswelt ein Abbild der geistigen Welt ist, die ihren Betrachtern ihr Licht gegeben hat. Jupiter dient auch als Metapher für die All-Seele. Es wird in Bildern gesprochen, weil die gewöhnliche *mens humana* die wahre Wahrheit nicht erfassen kann. Dies kann nur die Seele des erleuchteten vollendeten, mit dem *Intellectus agens* vereinten Menschen, der *speciosus*, *probus* und *rectus* ist und in Schönheit alle Tugenden vereint.⁷²² Die unterschiedlichen Stufen und Begriffe der äußeren und inneren Wahrnehmung werden auf diese Weise behandelt. Die geistige Tätigkeit (*intellectio*) stärkt und übt den Intellekt.

Der Urschöpfer in seiner Wirkung als Erstes Licht durchleuchtet die geistige Welt, in der die *particularia universalia* sind. Die geistige Welt erleuchtet und ordnet die Himmelswelt und diese wiederum die irdische Welt. Der Urschöpfer ist von unendlicher Kraft und Schönheit und spendet sie. Daher ist auch die geistige Welt schön und wirft ihr Licht und ihre Schönheit auf Jupiter (Zeus) als Gleichnis für die All-Seele, sei es als Gesamt-Seele oder als Welt-Seele,⁷²³

⁷²¹ Auch Übersetzungsfehler, die vor allem durch das Beibehalten von Plotins komplizierten Verneinungen verursacht wurden, belegen das Bemühen um eine genaue Übersetzung.

⁷²² Vgl. Bernd Roling 2007, S. 543–544: *mens angelica* bei Paulus Ricius.

⁷²³ Bei Plotin steht die Gesamt-Seele über der Welt-Seele und Einzel-Seele. Im Griechischen kann durch *pasa* („all“, „jeder“, „ganz“) jede dieser Seelen bezeichnet werden. Ich habe mich daher für den Begriff All-Seele entschieden, da auch Plotin die Gesamt-Seele sprachlich nicht deutlich von der Welt-Seele getrennt hat, vielleicht um auch die Stoiker unter seinen Schülern zu überzeugen. Die Schule der Stoiker, in deren Lehre die Welt-Seele eine zentrale Rolle einnahm, war für Plotin zu seinen Lebzeiten die größte Konkurrentin in Rom. Das arabische Wort *kullīya* entspricht dem griechischen *pasa* und hat eine ähnliche Interpretationsbreite.

und auf die anderen Sternengötter. Plotins Göttertrias Uranos, Kronos und Zeus als Allegorie für das Hen, den Nous (inklusive der noetischen Welt) und die Seele ist zum Urschöpfer der noetischen Welt und zum Sternengott Zeus / Jupiter als All-Seele geworden. Der Bezug zu Traktat IV.4 ist offensichtlich: Dort war Jupiters Abbild von Phidias, dem menschlichen Abbild des Demiurgen, der mit der *ars aeterna* schöpferisch tätig ist, auf Grund der in dessen (Phidias‘) Geist vorhandenen Idee geschaffen worden, wie Jupiter selbst seine Gestalt nicht schöner formen würde, wenn er sich zeigen wollte. In Liber XI ist der Sternengott Jupiter sichtbares *signum* dessen, der die Welt ordnet. Die Seele nimmt an Schönheit zu, wenn sie auf den Geist schaut. Die himmlische All-Seele spendet ihre Schönheit wiederum der Venus und diese der irdischen Welt. Woher sollte die Schönheit sonst kommen? Solange die Seele auf den Nous schaut, wird sie von ihm erleuchtet und ist schön. Daher sind auch wir schön, solange wir unsere Seele *schauen* und uns selbst, unseren göttlichen Ursprung, erkennen. Von den Sternen kommt kein Übel. Der nach der Wahrheit Strebende lässt sich daher nicht durch Magie und Zauber in der Welt beeinflussen.⁷²⁴ Er wird mit einem gesunden Menschen verglichen, der die Magie als Fremdes und als Krankheit wahrnehmen würde.

Die Bezeichnung der Welt als *triplex* durch Nicolaus kann zu einer Verbreitung einer platonischen Drei-Welten-Theorie beigetragen haben. Bereits Iacobus Carpentarius hatte in seiner „Theologie“-Ausgabe angemerkt, dass es eigentlich nur zwei Welten gibt, die geistige, *nicht sichtbare* Welt (*ἀόρατον*), und die sinnlich wahrnehmbare, *sichtbare* Welt (*όρατόν*). Die Sinneswelt wird in einen oberen Bereich, den himmlischen, und einen unteren Bereich, den irdischen, aufgeteilt. Dass jedoch auch Nicolaus diese Ansicht vertritt, wird erst im Schlussteil der „Theologie“ deutlich, wenn er die „zwei Arten des Sinnlich-Wahrnehmbaren“ erwähnt.

In Liber XI steht die himmlische Welt als Gleichnis für die obere Welt der Ideen für diejenigen, die ein Gleichnis brauchen. Zeus – bei Plotin noch als All-Seele und als Sohn des Kronos (= geistige Welt) gedeutet – wird, da Uranos und Kronos entfallen, als ranghöchster Sternengott Jupiter (im arabischen Text: *al-muštari*) an den Sternenhimmel gesetzt. So wie im Gleichnis der Weise in Jupiter seinen Aszendenten hat, strebt auch der Gläubige und Liebende zu Gott und im übertragenen Sinn auch der Sohn zu seinem Vater. Von dessen Licht angestrahlt, wird er schön und reflektiert das Licht. Alles erstrahlt. Jupiter ist sowohl Metapher für Gott als auch das in Erscheinung tretende *signum* für die All-Seele, die die Schönheit bzw. das Geistige an die Venus weitergibt und diese an die Erde. Jupiter symbolisiert die Einheit von Schöpfer,

⁷²⁴ So konnte auch Plotin nicht von einem ägyptischen Magier verzaubert werden (Porph.Plot.§§56–59).

Intellectus agens und All-Seele sowie als *Ordner* den Anfang und als Sternengott und All-Seele das Heraustreten und schließlich die Zurückwendung, indem er selbst auf das Geistige schaut und sich mit ihm vereint. Der Bezug zur „Offenbarung“ der Ekstasis-Passage in *Mīmar I* ist offensichtlich⁷²⁵ und erklärt das Heraustreten bzw. den Abstieg der Seele in die hiesige Welt als Verbindung zwischen geistiger Welt und Sinneswelt.⁷²⁶ Dass die All-Seele den Kosmos erschafft, ist eine zentrale Lehre Plotins: „Denn die Wahrheit jedenfalls verhält sich folgendermaßen: „Wenn kein Körper existiert, kann die (All-) Seele nicht hervortreten. Denn es gibt keinen anderen Ort, an dem sie auf Grund ihrer Beschaffenheit sein kann. Wenn sie aber in Erscheinung treten will, wird sie (sich) einen Ort schaffen, damit auch ein Körper existiert.“⁷²⁷ (A.G.)

5.4 Liber XI als Gleichnis für die universale Einheit oder *Homoousia*

Dieses Kapitel der Arbeit setzt sich mit der Deutung von Plotins Triade *Hen* (das *Eine*), *Nous* (*Intellekt*), *Psyche* (*Seele*) auseinander und dem im lateinischen Traktat XI vorkommenden Begriff der *Konsubstantiation*, der meines Erachtens sowohl eine entscheidende Funktion in der Philosophie Plotins als auch in der „Theologie“ hat. Plotins *Hen*, *Nous* und *Psyche* bilden eine geistige ewige Einheit. Das *Hen*, das *ἀγαθόν* (das *Gute*) im transzendenten Sinn als Wesenseigenschaft, generiert jenseits von Zeit und Raum den *Nous* (*Intellekt*) und die *Psyche* (*All-Seele*⁷²⁸, *Anima universalis*), und zwar ohne Denken und Überlegung in einem Moment. Diese geistigen Wesenheiten sind ewig und unveränderlich und bilden eine Einheit. Sie können nachträglich, jedoch nicht von Plotin, auch als Trinität gedeutet werden. Die drei geistigen Wesenheiten boten sich für eine Erklärung der Einheit bzw. Trinität im Christentum an. Trinität bedeutet *Dreifaltigkeit*, *Dreieinigkeit*: das *Eine* faltet sich durch die eine *Kraft* (*dynamis*) bzw. das Erste Licht in die *Ousiai Wahrheit* (*Nous*) und *Bewegung* (*Psyche*) aus.⁷²⁹ Wenn die All-Seele auf den *Nous* (*Intellekt*) schaut und sich zu ihm zurückwendet, wird sie von dessen Licht

⁷²⁵ Kap. 2.2 dieser Arbeit bzgl. *Mīmar I*.

⁷²⁶ Vgl. Cristina D'Ancona 2001 in *Pseudo-Theology of Aristotle*, Chapter I: Structure and Composition.

⁷²⁷ Plot.4.3[27].9.20.

⁷²⁸ *All-Seele* als Wesenheit.

⁷²⁹ Es wird bei Plotin noch nicht klar zwischen *Ousiai* und den Hypostasen unterschieden. Vgl. „Trinität“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, 1998, Sp. 1494ff.: Erst die Kappadokier Basilius und Gregor von Nazianz unterscheiden zwischen *Ousia* als dem Gemeinsamen, das das Seins-Substrat ist, und den drei Hypostasen, dem jeweils Besonderen, durch das es näher bestimmt wird. Auf der Synode von Arles war 314 die Taufe „auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ gefordert worden. Die drei „Personen“ setzten sich gegenüber den drei „Hypostasen“ erst durch Gregor von Nazianz durch. Seit dem Konzil von Konstantinopel 381 wird an drei vollkommene Personen geglaubt.

angestrahlt und reflektiert damit dieses Erste Licht. Dadurch sind alle drei eine Einheit.⁷³⁰ Wenn sie nach „unten“ schaut, gibt sie ihre Kraft in die irdische Welt. „Der *Intellectus agens* ist die erste Nachahmung Gottes“: *Intellectus Agens est imitamen primum Dei* (X.6). Der *Intellectus agens* wiederum erschafft mit der Seele die Natur und die Kreaturen, die entstehen und vergehen. Er hat die Funktion von Platons *Demiurgen*, Aristoteles‘ *Erstem Bewegter* und Plotins *Nous* übernommen. Die irdischen Seelen haben den *Intellectus possibilis*, der durch den *Intellectus agens* je nach Streben und Erkenntnisvermögen aktualisiert wird.⁷³¹ Ihr Ziel ist die Vereinigung mit dem *Intellectus agens*, die Erreichung der absoluten Wahrheit und Glückseligkeit.

Im Folgenden verdeutlicht die Tabelle, wie die Triade bzw. Trinität und ihre Einheit bei Plotin und in der Kf und Lf dargestellt werden. Es sind die für diese Arbeit relevanten Begriffe aufgeführt. Dafür werden auch Platon und Amelius hinzugezogen.

Tabelle 5-5 Die „Triade“ bei Plotin und ihre spätere Umdeutung

| Plotin | Bezeichnung | Funktion | Umdeutung⁷³² |
|-------------------------|--|--|---|
| <i>Hen</i> (Uranos) | <i>ἀγαθόν, ἐπέκεινα</i> , transzendent, jenseits unserer Erfassung; <i>μία</i> <i>δύναμις</i> | Ursache der Ursachen, das <i>Gute</i> an sich, absolute Wahrheit | <i>deus</i> |
| <i>Nous</i> (Kronos) | <i>σοφία, ἀλήθεια, οὐσία</i> , Demiurg, Schöpfer, Ort der Ideen | ist die Wahrheit, das wirklich Seiende, Archetyp für den Kosmos | (Gott) Jesus als <i>Agathon</i> und <i>Logos</i> |
| <i>Psyche</i> (Zeus) | Welt-Seele, die strebende Kraft, <i>δύναμις</i> , das <i>Selbst</i> | vermittelt zwischen dem Schöpfer und der sinnlich wahrnehmbaren Welt, ordnet den Kosmos, bewirkt die Form; menschliche Seele durch Teilhabe präexistierend und unsterblich | Hl. Geist; <i>spiritus</i> |

⁷³⁰ Nic Index: *Deus est unus unitate abstractissima*. (XIII.5) „Gott ist *einer* durch die abstrahierteste Einheit.“

⁷³¹ Bernd Roling 2007, S. 380; vgl. Conclusio zu Ricius. Vgl. Alexander von Aphrodisias und seine Lehre der Intellekte.

⁷³² Umdeutung im christlichen Neuplatonismus; jedoch nicht bei Plotin, außer, dass Plotin das *Hen* auch als *Gott* bezeichnete.

Tabelle 5-6 Triaden⁷³³ in der „Theologie“ und bei ihren Vorläufern

| Fassung bzw. Autor | Hypostase 1 | Hypostase 2 | Hypostase 3 |
|-------------------------|--|---|--|
| Platon | <i>ta epekeina</i> (<i>Politeia</i> 509 b) | <i>Nous</i> | <i>Psyche</i> |
| Plotin | <i>Hen</i> / <i>Agathon</i> , <i>ta epekeina</i> ; (Uranos) | <i>Nous</i> ; (Kronos) | <i>Psyche</i> (Zeus) |
| | <i>mia dynamis mia physis</i> | | |
| Amelius | erster <i>Nous</i> (\neq <i>Hen</i>) bzw. <i>Demiurg</i> (Uranos) <i>Agathon</i> | zweiter <i>Nous</i> / <i>Demiurg</i> (Kronos) | dritter <i>Nous</i> / <i>Demiurg</i> (Phanes) All-Seele (\rightarrow Logos) |
| Arabische Fassung | mächtiger Schöpfer (<i>al-bāri</i> ‘ <i>izz</i> <i>عزّ</i>); erster Tätige (<i>al-fā’il al-awwal</i> : AS 135v15 <i>الفاعل الأول</i>) | Intellekt (‘ <i>aql</i>); erster Intellekt | <i>nafs</i> Seele; <i>nafs al’ālam as-samāwī</i> (<i>نفس العالم السماوى</i>) Seele der himmlischen Welt; <i>nafs kullīya</i> All-Seele |
| Judäo-arabische Fassung | erhabener Schöpfer (<i>al-bāri’ ḡal ḡalāluhū</i>) JA 12r13; erster Schöpfer (<i>al-bāri’ al-awwal</i>); einziger Beweger (<i>muḥarrrik wāḥid</i>) JA „18“r9; der Ur-Schöpfer (<i>al-bāri’ al-mubdi’</i>) 12v6; erster Tätige, wahre Schöpfer (<i>al-fā’il</i> | Intellekt (‘ <i>aql</i>); Erster Beweger (<i>al-muḥarrrik al-awwal</i>) JA 18v14; erster Intellekt (<i>al-‘aql al-awwal</i>) JA12v11, 13r13; Schöpfer (<i>al-mubdi’</i>) | <i>nafs</i> ; Seele der himmlischen Welt (<i>نفس العالم السماوى</i>); |

⁷³³ Vgl. Michael Chase 2018: „Goodness, Power and Wisdom“; vgl. Wakelnig 2017: „Generosity, Power and Wisdom“. Vgl. die drei *Ousiai* bei Plotin. Der Begriff der *drei Hypostasen* stammt erst von Porphyrius.

| | | | |
|---------------------|---|---|---|
| | <i>al-awwal al-mubdi‘ al-ḥaqq</i>) JA 13r7 | | |
| Lateinische Fassung | <i>Deus (sublimis), primus conditor est principium IV.1, supremus conditor, autor primus; autor sapientissimus et substantia nobilissima supra alias, causa efficiens et finalis; prima lux</i> | <i>Intellectus agens, Intellectus agens et primus</i> | <i>conditor</i> , wie in Plotins Götter-Gleichnis auch mit All-Seele bzw. <i>Logos</i> vermischt: <i>Anima Universalis, verbum divinum expressum / processum; caelestis mundi anima</i> |
| | <i>Conditor primus est Autor Mundi praecedens in infinitum immobilis; finis et principium cuiuslibet entis</i> | | |

Es gibt viele verschiedene Namen für die Wesenheiten, gerade weil sie sprachlich nicht prädi-ziert werden können. In der Tabelle werden nur einige Beispiele aufgelistet. Diese können je-doch auch zum Nachbarbereich interpretiert werden. Der erste wahre Schöpfer kann als der *eine* Beweger und der *Nous* als der erste Beweger und der erste Intellekt bezeichnet werden, wie in der Harmonisierungs-Passage von Mīmar IV. Die Begriffe werden nicht eindeutig ge-braucht. Sowohl Gott als auch der Intellekt und die Seele können *conditor* und *autor* sein (IV.3). Man muss je nach Kontext überlegen, welcher Aspekt durch den Namen hervorgehoben wird und welcher Teil der Wesenheiten dafür in Betracht kommt oder ob eine eindeutige Zuordnung gerade dadurch vermieden werden soll, dass die Bedeutungen und Bereiche der Begriffe sich überschneiden bzw. ähneln. Die Hypostasen scheinen bisweilen zu verschmelzen (IV.3). Meistens hat die erste *Ousia* (Wesenheit) ein „mehr“, d.h. im Vergleich zur zweiten *Ousia* etwas Darüberhinausgehendes, z.B. ist sie „jenseits des Seins“. Alle drei *Ousiai* sind geistig und können daher auch als *Nous* / *Intellekt* bzw. Schöpfer / Demiurg und Einheit bezeichnet werden.

Für eine religionswissenschaftliche Interpretation wird im Folgenden der Begriff der *Konsubstantiation* erläutert. Er ist ein weiterer Aspekt, warum die „Theologie“ für monotheisti-

sche Gruppierungen und gnostische Gruppen⁷³⁴ ansprechend war. Er gibt aber auch einen Hinweis, warum eine griechische Vorlage in Auseinandersetzung mit der Frühen Kirche im dritten Jahrhundert nach Chr., als deren Gegner auch die Gnostiker angesehen wurden, mit einem Anathema hätte versehen werden können.

Der Begriff der *Konsubstantiation*⁷³⁵ in der lateinischen Fassung und der Begriff „Homoousion“ bei Plotin

Der Begriff der Konsubstantiation und der des Homoousion⁷³⁶ und ihre Umschreibungen haben religionsgeschichtlich eine große Bedeutung.

In der „Theologie“ und bei Plotin gibt es u.a. folgende Belege:

„Quam tamen si minime corporeis fordibus interim coninqueris dein reconversus ad Iovem stellam recipies conterminus lumine sicut antea et **pene consubstantialis** illi redditu.“ (XI.1)

„Trotzdem wirst du sie (die Einheit), wenn du inzwischen von körperlichen Lasten keineswegs beschmutzt bist und dich dann zum Stern Jupiter zurückgewendet hast, wiedergewinnen, indem du durch das Licht angrenzt, so wie vorher, und **fast** mit jenem (Jupiter) **zu einer Substanz** geworden bist durch die Rückkehr.“ (A.G.)

Bei Carpentarius wird diese Stelle dahingehend interpretiert, dass im Licht die Form sei; mit diesem werde der Wahrheitsstrebende übergossen und dem Jupiter fast gleichgemacht. Durch das Licht finde in gewisser Weise eine Vereinigung statt.

Entsprechend Plot.5.8.11 (s. Appendix 12.1):

„ἐν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ’ ἐκείνου τοῦ

θεοῦ ἀποφητὶ παρόντος, καὶ ἔστι μετ’ αὐτοῦ ὅσον δύναται καὶ θέλει“

(Und wenn er das eigene Abbild beiseitelässt, obwohl es schön ist, und **zur Einheit mit dem Gott kommt** und sich nicht mehr abspaltet ist er) „**eine Einheit und zugleich alles mit jenem Gott** – der lautlos anwesend ist – **und ist bei ihm, soweit er kann und will.**“ (A.G.)

⁷³⁴ Siehe auch zum Thema *Konsubstantiation* und *Homoousion* den Aufsatz von Jean-Marc Narbonne 2011, S. 55–77. Er sieht bei Plotin im nicht abgestiegenen Seelenteil, d.h. dem geistigen, die Umformulierung einer Lehre, die direkt zu den Gnostikern zurückgeführt werden kann (S. 56). Diese vertraten die Lehre, dass ausgewählte Seelen dank der Identität der Substanz zu ihrem intelligiblen Pleroma zurückkehren (S.60).

⁷³⁵ Eine Substanz tritt zur Substanz hinzu und bildet eine Einheit ohne Verwandlung der Substanzen. Letzteres wird eine Transsubstantiation bezeichnet. In der lutherischen Kirche bezeichnet der Begriff beim Abendmahl die sakramentale Einheit von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein.

⁷³⁶ Der Begriff *Homoousion* ist Plot.4.7.10.19 belegt.

Entsprechend Diet 115.3–4:

تَوَحَّدَ مَعَ السَّيِّدِ وَكَانَ كَالشَّيْءِ الْوَاحِدِ (*tawahḥud ma'a as-saiyid wa-kāna ka-š-šai' al-wāhid*)

(Solange der Wahrheitsliebende auf den Herrn im Himmel schaut, ist er von dessen Licht und Schönheit angefüllt, das bedeutet) „**mit dem Herrn eine Einheit sein und wie eine Sache sein**“. (A.G.)

Ein weiteres Beispiel im lateinischen Text:

Verbum creans est unum consubstantia Dei. (X.13)

„Das schaffende Wort ist *eines* auf Grund der Substanzgleichheit / Konsubstantiation mit Gott.“ (A.G.)

Plotin glaubte – nach seinen Schriften zu urteilen – nicht an einen persönlichen Gott und war auch kein Christ. Ob der Verfasser der „Theologie“ Christ war, wissen wir nicht. Im Konzil von Nicäa (325 n. Chr.) spielte der Begriff der Konsubstantiation, der *Homoousia*, eine wichtige Rolle. Inhaltlich vorbereitet wurde das Konzil auch von den Anhängern des Origenes († 254). Im Konzil von Nicäa wurden die Trinitätslehre und das Bekenntnis von Nicäa verabschiedet, das von den altorientalischen Kirchen anerkannt wurde. Einzelne Gedanken des Origenes könnten durchaus Auswirkungen auf das Konzil von Nicäa gehabt haben, da alle Gruppierungen sie hermeneutisch in Anspruch hätten nehmen können.⁷³⁷ Die *Homoousia* kann als Wesensgleichheit oder als eine Einheit des Wesens gedeutet werden. Dies ließe auch eine *Subordination* zu, wie sie von den Anhängern des Origenes vertreten worden war und wie Petrus Nicolaus sie 1200 Jahre später in seinem Vorwort zur „Theologie“ für die Triade auslegt. Vielleicht tat Nicolaus dies, um gerade den Eindruck einer Subordination zu erwecken. Der Presbyter Arius hatte jedenfalls auf Grund seiner Subordinations-Lehre nicht beim Konzil von Nicäa unterschrieben. Die Arianer unterlagen und wurden von der katholischen Kirche anathematisiert. 1275 Jahre später kam die lateinische „Theologie“ auf den Index, u.a. wegen der Interpretation des Verhältnisses zwischen dem *verbum creans* und Gott.⁷³⁸

Im Folgenden werden die Zeilen des Bekenntnisses von Nicäa auf Deutsch und Lateinisch wiedergegeben,⁷³⁹ weil sie den engen Zusammenhang zu Plotin und der „Theologie“ aufzeigen,

⁷³⁷ Siehe auch Diet S. VII–IX (Vorwort) zu Origenes‘ Prägung durch die alexandrinische Schule und durch den Johannes-Prolog.

⁷³⁸ Siehe Kap. 8.2 dieser Arbeit.

⁷³⁹ <https://de.wikipedia.org/wiki/Bekenntnis-von-Nicäa>. 26.11.22.18.50 Uhr.

nämlich einerseits gemeinsame Themen und andererseits konträre Gedanken bzw. Bezeichnungen und Interpretationen. Der Schlussteil enthält weitere Hinweise, warum keine griechische Vorlage der „Theologie“ erhalten sein könnte. Sie hatte das Potential, mit einem Anathema belegt zu werden ⁷⁴⁰

*„Ich glaube an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen,
den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren. Und an den einen Herrn Jesus Christus,
den Sohn Gottes, der als Einziggeborener, das heißt: aus dem Wesen des Vaters,
Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott,
gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater (homoousion to patri);
durch den alles geworden ist, was am Himmel und auf er Erde ist;
der für uns Menschen und wegen unseres Heils herabgestiegen und Fleisch geworden ist,
Mensch geworden ist, gelitten hat und am dritten Tage auferstanden ist,
aufgestiegen ist zum Himmel, kommen wird um die Lebenden und die Toten zu richten;
Und an den Heiligen Geist.*

Diejenigen aber, die da sagen „es gab eine Zeit, da er nicht war“
und „er war nicht, bevor er gezeugt wurde“⁷⁴¹,
und *er sei aus dem Nichtseienden geworden*, oder die da sagten,
der Sohn Gottes stamme aus einer anderen Hypostase oder Wesenheit,
oder er sei geschaffen oder wandelbar oder veränderbar, die verdammt die katholische Kirche.“

Auch der lateinische Text des Bekenntnisses von Nicäa zeigt Ähnlichkeit zur lateinischen „Theologie“-Überlieferung. Der griechische Text in eckigen Klammern wurde von mir eingefügt.

„Credo in unum [ἕνα] Deum, Patrem omnipotentem, omnium visibilium et invisibilium factorem. Et in unum Dominum nostrum Iesum Christum, Filium Dei, natum [γεννηθέντα] ex Patre unigenitum [μονογενῆ]. hoc est de substantia Patris, Deum ex Deo, lumen ex lumine [φῶς ἐκ φωτός], Deum verum [ἀληθινὸν] de Deo vero, natum [γεννηθέντα], non factum, unius substantiae cum Patre (quod graece dicunt homo[ο]sion): per quem omnia facta sunt, quae in caelo et in terra, qui propter nostram salutem descendit, incarnatus est

⁷⁴⁰ Kursive Kennzeichnungen wurden nicht übernommen, sondern von mir neu gesetzt, um die für meine Arbeit relevanten Begriffe zu kennzeichnen. Siehe auch Hinweise in der Einleitung von Dieterici 1883, z.B. der Verweis auf das Bekenntnis von Nicäa und den Begriff des *Homoousion* und *Homoiousion*, S. IX.

⁷⁴¹ Das Wort *nascetur* kann auch mit „geboren wurde“ übersetzt werden. In den folgenden Zeilen fehlt das deutsche Wort „geschaffen“ im lateinischen Text, hingegen wurde das lateinische Wort „Deum“ nicht ins Deutsche übersetzt.

[σαρκωθέντα] et homo factus est, et passus est, et resurrexit tertia die, et **ascendit in caelos**, venturus iudicare vivos et mortuos, Et in Spiritum Sanctum.

Eos autem qui dicunt „Erat quando non erat“: et „Antequam nasceretur, non erat“:

et „**Quod de non exstantibus factus est**“ [ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο]: vel alia substantia aut essentia dicentes aut convertibilem aut demutabilem Deum <Filium Dei>, hos anathematizat catholica Ecclesia“.

Das Bekenntnis gibt auch einen Hinweis, warum ab dem vierten Jahrhundert die Vielfalt der christlichen Kirchen und der philosophischen Schriften zurückging: durch das *Anathema* der katholischen Kirche. Die Verlierer des Konzils waren die Arianer bzw. Miaphysiten. Die „Theologie“ zeigt hier durch ihre Interpretationsbreite einerseits ihre Universalität,⁷⁴² andererseits könnte das Anathema jedoch der Grund sein, warum vielleicht keine griechische Vorlage der „Theologie“ erhalten geblieben ist. Denn ein „aus dem Nicht-Seienden-Erzeugen“ steht auch bei Plotin und in der „Theologie“ und konnte als ein „*er sei aus dem Nichtseienden geworden*“ (s. oben) bzw. als *creatio ex nihilo* interpretiert werden, die unter das Anathema fiel.⁷⁴³ Ähnlichen Anstoß konnte der Terminus der *mia physis* erregt haben. Zumindest gehörte die *creatio ex nihilo* zu einem der sechs *dogmata*, die im Verbotsverfahren der Katholischen Kirche gegen die von Patricius herausgegebene lateinische „Theologie des Aristoteles“ dazu führten, dass diese Ende des 16ten Jh.s für 300 Jahre auf den Index kam.⁷⁴⁴

⁷⁴² S. Glossar in Kapitel 10 dieser Arbeit: *consubstantialis, substantia*; der Begriff der *mia Physis* aus Plot.5.8.8 wurde in der „Theologie“ vor allem in der Harmonisierungs-Passage des Traktats IV übernommen und bezeichnet die geistige Einheit.

⁷⁴³ S. zum Begriff „Nicht-Seiendes“ Plot.5.2.1. Hier handelt es sich jedoch um ein „nicht Seiendes“, das erzeugt. Harder 1956, Bd. Ia, S. 239–240: αὐτος οὐκ ὄν, γενητῆς δὲ αὐτοῦ / „Jener selbst nicht Seiendes, ist aber dessen Erzeuger“; s. auch Liber XI.3 in Kap. 5.2 dieser Arbeit: *retro transmutet in nihilum*.

⁷⁴⁴ S. Kapitel 8.2 dieser Arbeit.

6 „Theologie“-Schluss als Schau der Wahrheit und deren Genesis

Im Schlusstraktat XIV der „Theologie“ heißt es wie in Mīmar I, dass Anfang und Ziel bzw. Vollendung und Anfang übereinstimmen. Wenn die Seele zu ihrem göttlichen Ursprung, zur *unverborgenen* Wahrheit, zurückgekehrt ist, stellt sich die Frage, was sie dann im göttlichen Ursprung sieht und wie beschaffen die Schöpfung ist. Dieses Kapitel behandelt Folgendes:

- 6.1 einen Überblick über das Verhältnis von Plotins Textpassage zur Kf und Lf im Schlussteil der „Theologie“,
- 6.2 den lateinischen Text mit Übersetzung als Zeugen der Langfassung, da Anfang und Ende des judäo-arabischen Schlussteils fehlen,
- 6.3 das gesuchte Ziel der „Theologie“: den geistigen Bereich Gottes, nach dem der Wahrheitssuchende zurückstrebt, da die geistige Schöpfung Gottes, das *Verbum Divinum*, die Wahrheit ist.

Das *Verbum Divinum* ist das im Anfang wirkende *Wort*, der *Logos* (*Wort, Plan*). Zu diesem Anfang kehrt die ihr göttliches Selbst erkennende Seele zurück, die zur Wahrheit strebt. Frei von allem Körperlichen, enthüllt und gereinigt erkennt sie die Wahrheit und das Erste Licht Gottes. Diese Erkenntnis vollzieht sich intuitiv mit einem Mal ohne diskursives Denken in der Vereinigung mit dem *Nous* bzw. *Intellectus agens* durch die Erleuchtung des Ersten Lichts. Dies geschieht durch Gott und führt auch zum Ziel, der Vollendung seiner Schöpfung und der bestätigenden Freude. Anfang und Ziel stimmen überein und so bezieht sich der Schlussteil der „Theologie“ wieder auf den Anfang. Die Schöpfung durch das Erste Licht und die Reinkarnation der Seele kann wieder beginnen. Dies ist Gottes Wille. Die Menschen auf der Erde erkennen die *unverhüllte* leuchtende *Wahrheit* nicht, da dort die (geistige) *Hyle* bzw. *materia prima* und die geistige Form durch viele Formen verhüllt ist.

Der Schlusstraktat XIV der „Theologie“ besteht aus zwei Abschnitten, die sich beide auf den Anfang der „Theologie“ beziehen. Die gesuchte *causa efficiens* und die *causa finalis*, „die zuletzt gefunden wird“, Anfang und Ziel, stimmen überein. Auch die Materialursache und Formursache sind miteinander verbunden. Somit werden alle vier Gründe aus Mīmar I bezüglich der Genesis wieder aufgenommen. Plotins systematische Lehre der Perilampsis und Ellampsis des Ersten Lichts und der damit verbundenen Schönheit, seine verschiedenen Perspektiven (von Gott aus oder dem Menschen aus) und Grade (je nach erreichter Stufe und Fähigkeit), die Schilderung der noetischen (geistigen) Welt in Gott und die Schöpfung finden hier ihren krönenden Abschluss und zugleich ihren Anfang, der *infinitum* ist, vergleichbar mit einem Kreis.

6.1 Plotin und die Lf und Kf des Schlussteils der „Theologie“ (Diet 160–170)

Der Mittelteil von Plotins 31ster Schrift (= Plot.5.8.4.7–7.22) und der entsprechende Teil der Lf und Kf (= der zweite Abschnitt vom Schlusstraktat XIV) knüpfen inhaltlich ebenso wie Traktat XI an den Schluss von Mīmar IV an: die Beschreibung der strahlenden Hochwelt. Dort ist der Mensch bereits zur Schau des Geistigen und seiner Schönheit und seines Glanzes vorgedrungen, wo alles für jeden bis ins Innere sichtbar ist. Es bleibt jedoch offen, welcher Grad des Erkennens jeweils erreicht wurde. In dem Schlussteil der „Theologie“ wird nun beschrieben, wie beschaffen die geistige Welt ist und welche Wirkung sie auf den Betrachter ausübt, wie der Einzelne sich als Mikrokosmos und Makrokosmos begreift und wie die Genesis zu verstehen ist.

Der Inhalt der arabischen Kurzfassung

Plotins Mittelteil beginnt mit folgendem Theorem (in Plot.5.8.4.): „denn Licht ist dem Licht durchsichtig. Es trägt ja auch jeder alle Dinge in sich, und sieht andererseits auch im anderen alle Dinge, überall sind daher alle Dinge da und jedes ist Alles, das einzelne ist das Ganze, und unermesslich ist das Leuchten.“⁷⁴⁵ Mikrokosmos und Makrokosmos sowie Subjekt und Objekt stimmen miteinander überein.

Kf (Diet S. 160.12–170.18)⁷⁴⁶ In der geistigen Welt ist alles strahlend: Die Sonne sind die Sterne und alle Sterne sind die Sonne. Jedes Einzelne wird im Ganzen geschaut und das Ganze im Einzelnen. Es herrscht reine klare Ruhe und reine Schönheit. Der Betrachtende wird nicht müde sie zu schauen. Dort ist Schönheit und reines Leben. Die Ur-Substanz dort ist die Wahrheit und Weisheit. Den wunderbaren Anblick dort schauen nur die glückseligen geistigen Wesen wie Platon. Die Urweisheit ist die Ursache aller Dinge. Platon habe sie nicht beschrieben, weil jeder danach je nach seiner Veranlagung streben und suchen soll. Wer die Natur als Urweisheit ansieht, soll sie so sehen. Wer weiterstrebt, erschaut, dass in der geistigen Welt alle Formen als Urweisheit schön und edel sind. Die Weisen prägten diese als Symbol und geistiges Sinnbild (Hieroglyphen) in Steine ein und stellten sie als Statuen in Tempeln auf, als ob sie Bücher wären. Damit zeigten sie, dass jede Weisheit eine geistige Form hat und mit einem Mal

⁷⁴⁵ Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1964 (Bd. IIIa), S. 43; S. 42: „φῶς γὰρ φωτί. καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὖ ὁρᾷ ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἢ αἴγλη.“

⁷⁴⁶ Entspricht A. Badawi, S. 154.9–163.2.

von dem einen einfachen Urheber durch das *Es ist* hervorgerufen wird. In ihm liegen das Wesen und die Schönheit der Dinge. Diese (geistige) Welt ist nicht von selbst oder aus Zufall entstanden und auch nicht durch Überlegung⁷⁴⁷ mit Erde, Wasser, Luft, Himmel über dem Feuer und Lebewesen. Die Schöpfung der (geistigen) Welt ist durch einen weisen Schöpfer ohne Überlegung entstanden, da sein Wesen Vorbild für alles ist. Zuerst rief er eine Form hervor, die sein (Erstes) Licht annahm. Darauf rief er die übrigen Dinge der geistigen Welt mit ihren geistigen Wesen und Seelen hervor, dann die sinnlich wahrnehmbare Welt. Diese Welt ist nicht rein und verändert sich in der Form vom Anfang bis zum Ende. Die *Hyle* formt sich erst in der All-Form, dann in der Form der Elemente und wieder in anderen Formen. Daher kann keiner die *Hyle* an sich schauen, da sie unter vielen Formen verborgen ist.

Die lateinische und judäo-arabische Langfassung

Der lateinische Text ist durch die hinzugefügten strukturierenden Kapitel-Überblicktexte, die u.a. *propositum*, *obiectio*, *solutio* enthalten, und durch aristotelisierende Termini des Nicolaus geprägt. Der zentrale Begriff *Intellectus agens* ist jedoch bereits in den arabischen und judäo-arabischen Fragmenten als al-'aql al-fā'il überliefert. Der Inhalt entspricht im Großen und Ganzen dem der Kf.

Im Judäo-Arabischen sind der Anfang und die letzten Seiten des Schlussteils der „Theologie“ bisher verloren. Erhalten sind Diet S. 162.17 bis 168.13. Hier kann man eine fast wörtliche Übereinstimmung mit dem arabischen Text der Kf erkennen. Die fehlenden Fragmente enthalten zentrale Passagen. Daher besteht die große Hoffnung, dass sich die verlorenen Teile noch in irgendeiner Sammlung befinden. Für eine leichtere Wieder-Entdeckung der fehlenden judäo-arabischen Fragmente und deren Zuordnung zum arabischen Text ist der ungefähr so vermutete Text auf Basis des Dieterici-Textes von mir ins Judäo-Arabische transkribiert worden. Er befindet sich der Appendix 12.3 zusammen mit den anderen verlorenen judäo-arabischen Fragmenten, die Plotins 31ste Schrift betreffen. Den Anlass dazu hat die fast wörtliche Übereinstimmung der erhaltenen judäo-arabischen Fragmente mit dem entsprechenden arabischen Dieterici-Text gegeben.

⁷⁴⁷ Das bedeutet, dass sie nicht in sechs Tagen (*Hexaëmeron*) erschaffen wurde.

6.2 Übersetzung des lateinischen Textes im Schlussteil des Liber XIV

Die Schilderung der geistigen Welt beginnt bei Nicolaus mit der assertorischen aristotelischen Methode. Ihre Existenz wird als Axiom vorausgesetzt. Die letzte eigene Erkenntnis der Seele kann jedoch nur durch die *Ellampsis* erfolgen und mit einem Mal und sofort ohne diskursives Denken, nämlich durch Intuition bzw. Aktualisierung, wenn der Weise schon viele Schaubilder (*Theoremata*) gesehen hat.⁷⁴⁸ Dies ist möglich, da ihm der Intellekt bei der Geburt mitgegeben wird (Harmonisierungs-Passage in Kap. 4.2 und 4.3). Für Liber XIV.11–15 (entspricht Plot.5.8[31].4.6–7.22) ist zum leichteren Verständnis jedem Kapitel von mir eine erläuternde Inhaltsangabe vorangestellt.

Traktat XIV.11: Die **geistige Welt**. Alles Seiende ist dort leuchtend und erleuchtet, da es in einem herausragenden und unbegrenzten (ersten) Licht ist. Diente in Mīmar XI die *Schau* des Sterns Jupiter als Gleichnis, so ragt jetzt die Sonne metaphorisch vor allen Sternen hervor. Das Einzelne erscheint im Ganzen und das Ganze im Einzelnen: Mikrokosmos und Makrokosmos sind eine Einheit. Dort existieren absolute Wahrnehmung und vollendete Ruhe. Alles, was in der Sinneswelt existiert, ist auch in der geistigen vorhanden, nur ist es dort vollkommener. Die *speculatio* ermüdet nicht und bringt keine Sättigung, sondern der Betrachter freut sich und je mehr er betrachtet, desto größer sind sein Verlangen und seine Bewunderung.

Tabelle 6-1 Liber XIV.11

| | |
|---|--|
| <i>Caput undecimum</i> ⁷⁴⁹ <i>qualis sit status entium orbis superni.</i> | <i>11tes Kapitel. Welcher Art der Zustand der Wesen in der oberen Welt ist.</i> |
| <i>Asserimus pariter quod <u>omnia Entia mundi superni sunt illustria</u></i> | Wir machen gleichermaßen geltend, dass alle seienden Dinge der oberen Welt leuchtend sind. |
| <i>utpote in luce excelsa: Idcirco quoque unumquodque eorum conspicit omnia alia per essentiam suam, ac in essentia alterius.</i> | weil sie ja in einem hervorragenden Licht sind. Auch deshalb erblickt jedes einzelne von ihnen alle anderen Dinge durch seine eigene Wesenheit und in der Wesenheit des anderen. |

⁷⁴⁸ Vgl. Twi Langermann 2017 über das Thema: *Intuition* und *haddz*.

⁷⁴⁹ Bei Patr VI.

| | |
|---|--|
| <p><i>Quapropter etiam sunt ibidem cuncta in singulis & in omnibus, & lux quae exorta est in illis, existit infinita,</i>⁷⁵⁰ Ideo etiam illorum quodlibet est maximum ((maiestate cuius potentia est infinita,)) & purum, ac vice versa ((ut verbi gratia))</p> | <p>Daher befinden sich eben dort auch alle Dinge im Einzelnen und im Ganzen und das Licht, das in jenen entstanden ist, existiert unbegrenzt, daher ist auch jedes beliebige von jenen sehr groß ((durch seine Größe ist die Kraft unbegrenzt)) und rein, und umgekehrt, wie zum Beispiel</p> |
| <p>sol illic est omnis stella & omnis stella est sol etiam,⁷⁵¹ sed quae excellit supra alias, vocatur sol, quae vero non excellit, nominatur stella, atque ita quodlibet eorum conspicitur in altero conexistenti. & universum videtur in unico, unicumque in universo<.></p> | <p>die Sonne dort jeder Stern ist und jeder Stern auch Sonne, aber der, der hervorrägt über den anderen (Sternen), wird Sonne genannt, der aber nicht hervorrägt, wird Stern genannt, und so wird jedes von ihnen im anderen Mitexistierenden erblickt und das Ganze erscheint im Einzelnen und das Einzelne im Ganzen.</p> |
| <p>Ibi quidem est <u>motus</u>, sed occultus⁷⁵²: quia <u>non principiatus, necque terminatus, nec est aliud a mobili, sed est ipsum met mobile.</u></p> | <p>Dort ist zwar eine Bewegung, aber sie ist verborgen, weil sie keinen Anfang hat und auch kein Ende und sie ist nicht etwas von dem Beweglichen Verschiedenes, sondern sie ist das Bewegliche an sich.</p> |
| <p>Atque ibi est quies perfecta necque illa describitur per motum. Nec enim continet motum.</p> | <p>Und dort ist vollendete Ruhe und sie lässt sich nicht durch Bewegung beschreiben. Sie enthält nämlich keine Bewegung.</p> |
| <p>Ibidem quoque sensus existit absolutus,</p> | <p>Ebendort existiert auch die absolute Wahrnehmung (durch das geistige Auge),</p> |
| <p>siquidem non superest aliquid sensu imperceptibile.</p> | <p>da ja nichts übrig ist, was durch die Wahrnehmung nicht erfassbar wäre.</p> |
| <p>Atque etiam unumquod ibi existens est firmum, etiam terra.⁷⁵³</p> | <p>Und auch jedes Einzelne, was dort existiert, ist fest, sogar die Erde.</p> |

⁷⁵⁰ Nic Index verändert: *Lux exorta in coelis est infinita.* (XIV.11)

⁷⁵¹ Plot.5.8.4.9.

⁷⁵² Patr *ocultus*.

⁷⁵³ Die Idee ist nicht veränderlich, da sie keine sinnliche Materie hat.

| | |
|---|---|
| <p>Nec enim existit, qualia huiusmodi sunt infima, ac est quidem superna substantia similis infimae congeneri, sed excellit gradu,</p> | <p>Denn es existiert nichts, was so ist wie das Unterste und es ist zwar die obere Substanz ähnlich der untersten verwandten, aber ragt durch den Rang hervor.</p> |
| <p>necque vero adhuc est quisquam locus superior in quo existat, quoniam subiicit sibi eum, & exaltatur supra eundem, similiter autem Intellectus & caeli visibiles⁷⁵⁴ ibi se habent, & lumen syderum ac lux eius superior.</p> | <p>Und es gibt außerdem keinen höheren Ort, in dem sie, die obere Substanz, existiert, da sie sich ihn (den Raum) unterwirft und sich über ihn erhebt (sie strahlt aus), in ähnlicher Weise verhalten sich aber dort der Intellekt und die sichtbaren himmlischen (Sphären) und das Licht der Sterne und dessen höheres Licht.</p> |
| <p>In speris nanque unum quodque eorum locatur extra alterum, existitque in parte sola non toto,</p> | <p>In den Sphären wird nämlich jedes Einzelne von diesen außerhalb des anderen lokalisiert. Und es existiert nur in einem Teil, nicht im Ganzen.</p> |
| <p>non sic partes caelorum spiritalium quarum unaquaeque est pars & totum,</p> | <p>Nicht so die Teile der geistigen Himmel, von denen jeder einzelne Teil ein Teil und das Ganze ist.</p> |
| <p>quando etenim videris partem perspicias totum, & cum videris totum perspicias partem,</p> | <p>Denn wenn du einen Teil gesehen hast, wirst du genau das Ganze sehen, und wenn du das Ganze gesehen hast, wirst du genau einen Teil sehen.</p> |
| <p>visus nanque⁷⁵⁵ latus in unam partem propter subtilitatem, ac celeritatem penetrat omnia, ut verbi gratia, siquis⁷⁵⁶ circumpiciens terram introspiciat omnia intima,</p> | <p>Denn der Blick, der in einen einzelnen Teil getragen wird, durchdringt wegen der Feinheit und Schnelligkeit alles, wie wenn zum Beispiel irgend jemand bei der Ringsum-Betrachtung der Erde in das ganze Innerste hineinblicken könnte.</p> |

⁷⁵⁴ Plot.5.8.4.18.

⁷⁵⁵ Nic *nāqe*.

⁷⁵⁶ Bei Plotin wird er mit Lynkeus verglichen, der bis ins Innere der Erde schauen konnte.

| | |
|--|---|
| <p>speculatio Item mundi superni non fatigat intellectum⁷⁵⁷ saturitate fastidiove, afficit siquidem nullum partitur defectum</p> | <p>Ebenso verschafft die Betrachtung der oberen Welt dem Intellekt keine Ermüdung durch Sättigung oder Überdruß, da sie an keinem Mangel teilhat.</p> |
| <p>ac speculator⁷⁵⁸ inibi non tantum intuetur partem unicam, sed omnes quae sunt optimae, quibusque laetatur.</p> | <p>Und der Betrachter betrachtet dort nicht nur einen einzigen Teil, sondern alle Teile, die die besten sind und an denen er sich freut.</p> |
| <p>Si nanque aliter conspiceret tantum partem unicam, illa necque foret optima⁷⁵⁹ necque letifica.</p> | <p>Wenn sie nämlich umgekehrt nur einen einzigen Teil erblickte, wäre jene (Betrachtung) weder die beste noch würde sie Freude machen.</p> |
| <p><u>Essentiae praeterea illic existentes sunt incorruptibiles & indeficientes</u>⁷⁶⁰: necque ut solet alia conspiciens, istas amittit desiderium conspiciendi, sed quanto magis speculatur, tanto magis desiderat & admiratur, necque intuendo lassatur, verum subinde plus roboratur.</p> | <p>Außerdem sind die Wesen, die dort existieren, unvergänglich und ohne Mangel und wer sie erblickt, verliert nicht – wie bei sonstigen Betrachtungen gewöhnlich – das Verlangen nach dem Erblicken, sondern je mehr er sie betrachtet, desto größer sind sein Verlangen und seine Bewunderung, und er wird durch das Betrachten nicht ermüdet, sondern immer mehr gestärkt.</p> |
| <p>Substantiis⁷⁶¹ quoque inibi existentibus non inest vita laboriosa afflictuosave sed enim suavis. Siquidem sunt purae ac immateriae.</p> | <p>Auch ist in den dort existierenden Substanzen kein mühevolleres oder leidvolles Leben, sondern nämlich ein süßes, da sie ja rein und immateriell sind.</p> |

⁷⁵⁷ Plot.5.8.4.27.

⁷⁵⁸ Meine Konjektur; Nic *speculatur*; Carp *intellectus contemplans*.

⁷⁵⁹ 1519; Patr *optimam*.

⁷⁶⁰ Nic Index: dort sind es die himmlischen Wesen: *Coeli Essentiae sunt incorruptibiles & indeficientes*. (XIV.11)

⁷⁶¹ Nic; Patr *Substantias*.

Das folgende Kapitel 12 manifestiert die Ideen bzw. die geistigen Kreaturen als *im* Intellekt angesiedelt. Dies ist die Kernlehre Plotins, die Amelius gegenüber Porphyrius verteidigt hat.

Traktat XIV.12: Das *Verbum Divinum*: Das *verbum primum* ist die Wahrheit, die die Ur-Substanz für alles Geschaffene ist. Intelligenzen bzw. Wesen (*entia, ousiai*), Intellekt und *Intellectio* (geistige Wahrnehmung) bilden eine *Einheit* und sind zugleich. Die (geistige) Wahrnehmung seiner selbst (Bewusstsein) ist der Intellekt selbst. Bei den Zweitsubstanzen ist es anders: dort ist erst die Wesenheit (*essentia*), dann das Wahrnehmen. Der Verfasser schreibt ausdrücklich *addo* („ich füge hinzu“), dass der Intellekt dennoch zuerst sich selbst (als Objekt) erkenne, dann sich seiner selbst bewusst werde, so wie Jupiter zuerst seine Substanz reflektiert und dann die *figura impressa* erkennt. Nur die glückseligen Weisen vermögen die Formen zu erkennen. Das *verbum* der göttlichen Weisheit ist vor allem *im Allermächtigen*. In ihm ist alles, was durch die erste Tat, das ist der Intellekt, und die Kraft ist. Das Wort ist ohne Vermittlung die *eine* Ursache für alle anderen geschaffenen Geistwesen. Durch Vermittlung der Formen wird alles Sinnliche im ersten geschaffenen Intellekt zusammengehalten. Der tätige Intellekt steht in Relation zum höchsten Urheber, daher wendet sich der in geistiger Schau Befindliche zu ihm hin. Der *Intellectus agens* wird zur *causa universalis* für alles spätere Seiende (Geschaffene).

Tabelle 6-2 Liber XIV.12

| | |
|---|--|
| <p><i>Caput Duodecimum</i>⁷⁶². <i>A quo creata sunt Entia orbis superni, & quale sit verbum divinum.</i></p> | <p>12tes Kapitel. Von wem die seienden Dinge der oberen Welt geschaffen worden sind und von welcher Beschaffenheit das göttliche Wort ist.</p> |
| <p><i>hUiusmodi item entia orbis superni fuerunt creata ab illo verbo primario, quod est Substantia princeps.</i>⁷⁶³</p> | <p>Die seienden Dinge eben dieser Art der oberen Welt sind geschaffen worden von jenem ersten Wort, das die Ur-Substanz ist.</p> |

⁷⁶² Patr XX.

⁷⁶³ Nic Index: *entia orbis superni fuerunt creata a verbo primario qui est primus motor.*

Plot.5.8.5 setzt die *Idee* mit dem wirklichen Sein und mit der Urweisheit und der Ursubstanz gleich.

| | |
|---|--|
| Neque vero ita quod ipsa Essentia prius: posterius autem eius intellectio producta sit, velut in Substantiis secundariis: | Und es verhält sich aber nicht so, dass die Wesenheit selbst früher gewesen sei, später aber ihre (geistige) Wahrnehmung hervorgebracht worden sei, wie bei den Zweitsubstanzen, |
| sed enim ambae simul concreatae sunt, namque intellectio suimet⁷⁶⁴ est ipse Intellectus, addo⁷⁶⁵ tamen quod Intellectus intelligit se seipsum primo, secundo autem intellectionem sui propriam⁷⁶⁶: | sondern beides ist zugleich geschaffen worden. Denn das (geistige) Erkennen seiner selbst (Bewusstsein) ist der Intellekt selbst. Ich füge dennoch hinzu, dass der Intellekt zuerst sich selbst erkennt, dann aber das eigene Erkennen seines eigenen Selbst (sein Bewusstsein), |
| ut planeta Iovialis reflectitur ad substantiam suam inter coelestia quae & terrestria sunt simulacra & figurae impressae a supernis. | wie der Planet Jupiter sich zu seiner eigenen Substanz zurückwendet unter den himmlischen Dingen, ⁷⁶⁷ die sowohl irdische Bilder sind als auch von den Oberen geprägte Figuren. |
| Idcirco illa sunt disposita qualitatibus admirandis. | Deshalb sind jene mit bewundernswerten Qualitäten ausgestattet. |
| quas non penetrant nisi viri foelicissimi: conati multum contemplari talia. | Nur die glücklichsten Männer, die intensiv versuchen solches zu betrachten, durchdringen diese. |
| Praecipue autem verbum sapientiae divinae existit, <u>Potentissimum omnium, unde maiestatem eius utpote principis & virtutem: quisnam comprehendere valet?</u> | Besonders aber existiert das Wort der göttlichen Weisheit als das Allermächtigste. Wer kann denn daher dessen Größe und Kraft, da es ja das erste ist, erkennen? Und das wahre Wesen eben |

⁷⁶⁴ Bei Plotin *αἰσθησις ἑαυτοῦ*.

⁷⁶⁵ Im AS-Ms 194,7 steht an dieser Stelle ein goldfarbenedes *aqūlu* [7].

Siehe auch Diet 161.16: „Der Geist trat zuerst hervor und dann die Weisheit desselben, wie man von Jupiter sagt: Seine Strafen sind mit seinen Freuden zugleich.“

⁷⁶⁶ Erst ist die Wirklichkeit, dann die Potenz im geistigen Bereich.

⁷⁶⁷ Die Personifikation der *dike* als Beisitzerin des Zeus aus Plot.5.8.4.42 fehlt im Lateinischen. In der arabischen bzw. judäo-arabischen Fassung wurde *dike* mit „Strafe“ übersetzt.

| | |
|--|--|
| ac <u>intueri</u> veram essentiam eiusdem in quo verbo omnia sunt conspicabilia: & a quo potestas creandi ducitur. ⁷⁶⁸ | dieses Wortes betrachten, in welchem alles zu erblicken ist, und von dem die Kraft der Schöpfung hergeleitet wird? |
| Hoc enim verbum est virtus actusque princeps : | Dieses Wort nämlich ist die erste Kraft und die erste Tat . |
| proximus succedenti creato primo quod dein est causa una omnium aliarum creaturarum intellectibilium <i>videlicet</i> immediate: | Und die Tat ist dem nachfolgenden Erstgeschaffenen zunächst, das dann die <i>eine Ursache für alle anderen geistigen Kreaturen</i> ist. Selbstverständlich ohne Vermittlung. |
| perque istas medias sensibilibus qualium utrarumque ⁷⁶⁹ omnes continentur in Intellectu agente creato illo primo : | Durch diese als Mittler der beiden sinnlich wahrnehmbaren Arten werden alle verbunden in jenem tätigen erstgeschaffenen Intellekt . |
| suntque opera illi proportionata: <u>ipsae</u> ⁷⁷⁰ autem intellectus agens est opus auctori supremo ⁷⁷¹ <u>proportionatum</u> in quem Intellectum adhuc universaliozem speculando conversus sublimatur: et fit causa universalis procreans omnia alia subsequenter digesta entia. | Und sie sind Werke, die zu jenem im Verhältnis stehen. Er selbst aber, der tätige Intellekt , ist das Werk, das zum höchsten Urheber im Verhältnis steht. Zu diesem universaleren Intellekt wendet sich der in geistiger Schau befindliche (Intellekt) hin und wird dann in die Höhe gehoben. Und er wird der universale Urgrund, der alles vorher schafft, was unmittelbar nachfolgend anderes abgetrenntes Seiendes ist. |

⁷⁶⁸ Nic Index: *Dei maiestatem nemo potest comprehendere nec intueri.*

⁷⁶⁹ Die Dinge der beiden sinnlichen Arten sind die Dinge der Himmelswelt und die der irdischen Welt.

⁷⁷⁰ Buchstabe „ae“ statt „e“.

⁷⁷¹ Nic Index: *superno.*

Traktat XIV.13: Wie erkennen wir und von welcher Art ist das Wissen?

Für die geistige Erkenntnis müssen die Sinne beruhigt sein,⁷⁷² dann kann der Intellekt in die geistige Welt hineinblicken durch beständige Kontemplation, nicht durch logische Schlüsse. Dort ist die reine Wahrheit, da sie ohne Vermittlung ist. Das angeborene und naturgegebene Wissen ist *eines* und durch sich selbst im Intellekt und nicht erworben bzw. hinzugefügt. Das Wissen des *Intellectus agens* ist die Qualität in ihm, nicht die Substanz. Das wahre Wissen ist nämlich die Substanz des Wissenden (Gottes). Und dieses wahre Wissen ist in der ersten Substanz selbst durch sich selbst. Jede andere Substanz aber, die kein solches Wissen hat, ist keine wahre Substanz, sondern nur eine Teilsubstanz.

Tabelle 6-3 Liber XIV.13

| | |
|---|---|
| <p><i>Caput Tertiumdecimum. Quomodo orbis supernus intelligatur a nobis: qualisque sit scientia Intellectus Agentis.</i></p> | <p><i>13tes Kapitel. Auf welche Weise die obere Welt von uns erkannt wird und von welcher Art das Wissen des Intellectus agens ist.</i></p> |
| <p><i>eT nemo quidem valet introspicere orbem supernum, nisi qui Intellectu⁷⁷³ praevalente sedavit Sensus.</i></p> | <p>Niemand nämlich ist in der Lage in die obere Welt hineinzusehen außer dem, der seine Sinne beruhigt hat, weil der Intellekt vorherrscht.</p> |
| <p><i>Quique assidua mentis speculatione est sciens, non per rationes exemplares, signaque indicativa more dialecticorum.</i></p> | <p>Dieser ist nämlich durch die kontinuierliche Betrachtung des Geistes wissend und nicht durch exemplarische Vernunftschlüsse und hinweisende Zeichen nach Art der Dialektiker.</p> |
| <p><i>Nos autem <u>ita minime enitimur speculari pulchritudinem illam luculentam:</u></i></p> | <p>Aber wir streben ganz und gar nicht danach jene ansehnliche Schönheit so zu betrachten,</p> |

⁷⁷² Mit dieser Aussage beginnt und endet der Traktat IV und wird damit inhaltlich eingerahmt. Die reine geistige Kontemplation nach der *Katharsis / Purgatio* (Reinigung und Beruhigung der Sinne) ist ein Grundthema der „Theologie“.

⁷⁷³ Patr *intellectum*.

| | |
|--|--|
| <p><u>quia Sensus superdominatur nobis⁷⁷⁴</u>: necque credendo admittimus nisi coporalia Entia, unde etiam opinamur quod non discamus nisi deducendo conclusiones ex principiis pluribus suppositis.</p> | <p>weil die Sinneswahrnehmung über uns herrscht. Und auch durch den Glauben lassen wir nur körperliche Wesen zu. Daher meinen wir auch, dass wir nur durch das Ableiten von Schlüssen aus mehreren zugrunde gelegten Prämissen lernen.</p> |
| <p>Quod tamen non est verum in omni disciplina etiam hic habita: quoniam principia evidentia discuntur <u>absque quod ex aliis deductione probentur</u>: sunt enim ipsa prima: quantomagis igitur superiora intelliguntur non ex principiis conclusa.</p> | <p>Trotzdem ist dies in keiner Lehre wahr, die wir auch hier (im irdischen Leben) kennen, da ja die evidenten Prinzipien gelernt werden, ohne dass sie aus anderen durch Deduktion bestätigt werden. Denn sie selbst sind die ersten. Um so mehr also wird das Höhere erkannt, ohne dass es aus Prinzipien erschlossen ist.</p> |
| <p>Verum inibi absolute perspicitur veritas omnino absque errore & fallacia:</p> | <p>Aber dort wird die Wahrheit absolut rein genau betrachtet, ganz und gar fern von Irrtum und Täuschung,</p> |
| <p>siquidem non per medium: quoniam quom⁷⁷⁵ sint talia simplicia non admiscetur illis quicquam alienum accidentariumque quale contingit terrestribus quae non vere perspiciuntur.</p> | <p>da sie ja ohne Vermittlung ist. Denn weil solche Dinge einfach sind, wird ihnen überhaupt nichts Fremdes und Akzidentelles beigemischt, wie es den irdischen Dingen zuteil wird, die nicht wirklich genau betrachtet werden (können).</p> |
| <p>Qui ergo haesitat quod Mundus supernus sit talis, qualem descripsimus, aversus est ab illo:</p> | <p>Derjenige also, der unschlüssig darüber ist, dass die obere Welt so beschaffen ist, wie wir sie beschrieben haben, ist von jener abgewandt.</p> |

⁷⁷⁴ Nic Index: *Dei pulchritudinem immensam ac luculentam speculari non possumus quia sensus superdominatur nobis*. Hier werden der Intellekt und sein Bereich durch den Namen Gott ersetzt.

⁷⁷⁵ Patr *quum*.

| | |
|--|---|
| <p>quando autem aliqui nostrum adepti simus victoriam Animae: manifestamus eum ita se habere.</p> | <p>Wenn aber irgend jemand von uns den Sieg des Geistes errungen hat, macht er deutlich, dass sie sich so verhält.</p> |
| <p>Ac iccirco rursus dicimus⁷⁷⁶ quod Rex Babyloniae⁷⁷⁷ conspicatus mente orbem illum: dein memor retulit⁷⁷⁸: Inibi non esse aliquid in aliquo, neque explicuit q̄o id sit⁷⁷⁹: dimmittens narationem coeptam: ad quam absolvendam exordium sit.</p> | <p>Und deshalb sagen wir wiederum, dass der babylonische König jenen (geistigen) Bereich durch den Geist erblickt hat. Darüber hat er aus der Erinnerung berichtet, dass dort nichts in irgendeinem anderen ist, aber er hat nicht erklärt, wie dies sein möge, und die begonnene Erzählung fallengelassen. Zu deren Vollendung möge ein Anfang gemacht werden.</p> |
| <p>¶⁷⁸⁰ <u>Quod omnia fiunt: per aliquam scientiam acquisitam aut congenitam: & quod <u>scientia acquisita imitatur naturam</u>: quatenus sciens dirigitur ad assimilandum naturae aliquid.</u>⁷⁸¹ Scientia autem congenita connaturalisque non⁷⁸² est mulitplex: sed unica: quod si talis insit intellectui agenti: primatique per se inest: nec potest eam ex alia priore discendo acquisitam fuisse.</p> | <p>¶ Dass alles durch irgendein Wissen entsteht, sei es ein erworbenes oder angeborenes. Und dass das erworbene Wissen die Natur nachahmt: insoweit der Wissende hingelenkt wird irgendetwas der Natur nachzubilden. Aber die angeborene und naturgegebene Weisheit ist nicht vielfältig, sondern einzig. Wenn sie demnach als solche im tätigen und ersten Intellekt ist, ist sie durch sich selbst darin: und es kann nicht sein, dass sie aus einem anderen früheren Wissen durch Lernen erworben wurde.</p> |

⁷⁷⁶ Im AS-Ms steht an dieser Stelle ein goldfarbenedes **naqūlu** [8]: AS 195r5; Plot.5.8.4.51–53; Diet 164.14.

⁷⁷⁷ „Platon“ steht in den arabischen Mss und bei Plotin.

⁷⁷⁸ Gemeint ist *rettulit*. Doppelkonsonanten werden bei Nic und Patr einfach geschrieben.

⁷⁷⁹ Patr *neque explicuit id sed. Q̄o* bei Nic vielleicht statt *quomodo*, da an entsprechender Stelle im Arabischen *kaifa* steht (Diet 164.13).

⁷⁸⁰ Im AS-Ms steht an dieser Stelle ein goldfarbenedes **naqūlu** [9]: AS 195r9; Diet 165.1; Plot.5.8.5.1.

⁷⁸¹ Nic Index: *Omnia intelliguntur per scientiam congenitam aut aquisitam.* (XIV.13)

⁷⁸² Patr ohne *non*!

| | |
|---|--|
| <p>Siquis autem quaerat unde⁷⁸³ huiusmodi dignitas inest huic intellectui praenominato.</p> | <p>Wenn aber irgend jemand danach fragen sollte, woher eine Würde dieser Art in diesem vorher genannten Intellekt ist,</p> |
| <p>Dicimus quod a natura eius propria: illicque sistentes non progrediemur ad aliam rationem.</p> | <p>so sagen wir, dass sie von seinem Wesen her ihm eigen ist: Und wenn wir dort stehenbleiben, können wir nicht zu einer weiteren Vernunft vorwärtsschreiten.</p> |
| <p>etenim siquis neget scientiam Intellectus Agentis esse illi connaturalem.</p> | <p>Denn wenn jemand verneinen will, dass das Wissen des tätigen Intellekts jenem von Natur aus zu eigen ist,</p> |
| <p><i>Redarguentes dicimus</i> quod alioquin si Intellectus acquisisset scientiam suam: aut per aliam altiorem didicisset, aut per essentiam propriam quod est impossibile: neque enim Intellectus agens est factus Talis essentiae a verbo divino, ut sit scientia sua: ut verbum ipsum<></p> | <p>sagen wir als Widerlegung, dass der Intellekt, wenn er überhaupt sein Wissen hinzuerworben hätte, es entweder durch ein anderes höheres Wissen gelernt hätte oder durch sein eigenes Wesen, was unmöglich ist. Denn nicht wurde der tätige Intellekt zu einem solchen Wesen vom göttlichen Wort gemacht, dass er das Wissen an sich ist wie das (göttliche) Wort selbst.</p> |
| <p><u>Scientia enim Intellectus agentis est qualitas in eo: non substantia:</u></p> | <p>Denn das Wissen des tätigen Intellekts ist nämlich die Qualität / Eigenschaft in ihm, nicht die Substanz.</p> |
| <p>Scientia namque vera est substantia scientis: ac substantia vera est scientia sua: atque haec scientia vera inest ipsi substantiae primae a seipsa: iccirco quoque nulla substantia carens scientia tali est substantia vera:</p> | <p>Denn das wahre Wissen ist die Substanz des Wissenden (Gottes). Und die wahre Substanz ist das Wissen an sich. Und dieses wahre Wissen ist in der ersten Substanz selbst von sich selbst. Daher ist auch keine Substanz, die solchen Wissens entbehrt, eine wahre Substanz:</p> |

⁷⁸³ Patr *utrum*.

| | |
|---|--|
| et consequenter est ⁷⁸⁴ substantia particularis. | und konsequenterweise ist sie eine Teilsubstanz. |
|---|--|

Traktat XIV.14: Von den seienden Dingen der geistigen Welt ist keine von der Substanz her edler als die andere. Diese Formen sind Vorbilder. Die babylonischen und ägyptischen Weisen haben sie durch Introspektion gesehen und erfasst. Durch Symbole (Hieroglyphen) schrieben sie die Begriffe für die Wahrheit in Steine und stellten sie in Tempeln auf gleichwie lesbare Buchseiten, um anzuzeigen, dass der tätige Intellekt alles erschaffen hat gemäß Plan (*ratio*) und Ähnlichkeit (*similitudo*).

Tabelle 6-4 Liber XIV.14

| | |
|---|--|
| <i>Caput Quartumdecimum Quod Entium supernorum unum non est nobilius essentialiter altero: & propter quid Aegyptii usi sunt litteris Hieroglyphis.</i> | <i>14tes Kapitel. Dass von den oberen seienden Dingen nicht eine ihrem Wesen nach edler als die andere ist und warum die Ägypter Hieroglyphen gebrauchten.</i> |
| <u>⁷⁸⁵ iNter Entia Mundi superni nullum est nobilius substantialiter⁷⁸⁶ altero: sed omnia sunt illic secundum formam optimam:</u> sicut formae inexistentes Animo architecti effectrices sunt partes, quae differunt ab effectis: verbi gratia figuris parieti inscriptis: iccirco etiam huiusmodi <u>formas supernas</u> vocarunt Prisci exempla, quales Plato narravit <u>esse substantias essentiasve inferiorum.</u> | ¶ Unter den seienden Dingen der oberen Welt ist keine von der Substanz her edler als die andere, sondern alle sind dort gemäß ihrer besten Form, wie die Formen, die in der Seele des Baumeisters existieren, wirkende Teile sind, die sich von den bewirkten unterscheiden, wie zum Beispiel von den Formen, die in eine Mauer hineingeschrieben worden sind. Deshalb haben auch die Altherrwürdigen die oberen Formen dieser Art <i>Vorbild</i> genannt, welche, wie Platon erzählte, die Substanzen oder Wesenheiten der geringeren (Dinge) sind. |

⁷⁸⁴ Patr possunt esse.

⁷⁸⁵ Diet 166.3; AS 195v11: **naqūlu** [10] in Gold.

⁷⁸⁶ Nic Index: *essentialiter*.

| | |
|---|--|
| <p>⁷⁸⁸ Sapientisque Babylonii & Aegyptii acumine mentis introspexerunt Intellectualis Mundi species complexi scientia aliunde tradita: vel ex seipsis inventa: quam etiam professione ipsa sibi vendicarunt⁷⁸⁹.</p> | <p>□ Die babylonischen und ägyptischen Weisen schauten durch die Schärfe ihres Geistes in die Formen der geistigen Welt hinein und erfassten sie durch Wissen, das von woanders her überliefert worden war oder das sie aus sich selbst ermittelt hatten. Dies haben sie auch durch das Bekenntnis selbst für sich beansprucht.⁷⁸⁷</p> |
| <p>Siquidem enarraturi aliquid utebantur doctrina intellectualia: non autem humanaria: ut nonnulli alii qui consulentes eos adhuc non sibi visi satis firmiter discere ex sententiis locutione redditis: conceptus animorum acceptos scribebant</p> <p>((uti oculata fide legimus))⁷⁹⁰ in lapides per figuras: idem in omnibus scientiis artibusque facientes:</p> <p>quos locabant in templis tanquam paginas perlegendas talesque aderant pro libris⁷⁹¹ eis utensiles:⁷⁹²</p> | <p>Wenn sie jedenfalls irgendetwas interpretieren wollten, gebrauchten sie die zum Intellekt gehörende Unterweisung: aber nicht die zum Menschen gehörende — wie einige andere, die sie um Rat fragten und die den Eindruck hatten, sie lernten noch nicht sicher genug aus Sätzen, die durch das Sprechen wiedergegeben wurden — und sie schrieben die Begriffe, die sie mit dem Geist erfasst hatten, ((wie wir es durch den sichtbaren Beweis lesen)) in die Steine durch Figuren, was sie gleichermaßen in allen Wissenschaften und Künsten taten. Sie stellten sie (Steine) in Tempeln auf gleichwie lesbare Buchseiten und solche dienten ihnen als Gebrauchs-Bücher.</p> |

⁷⁸⁷ Bezüglich der ägyptischen Weisen sehe ich – anders als Daniel Regnier 2019, S. 201, für die arabische Fassung – in der lateinischen Bearbeitung keine Innovation gegenüber Plotins Text durch die „introduction of imagination“, d.h. durch die geistige Vorstellung der ägyptischen Weisen. Vgl. Appendix 12.1, S. 439-441.

⁷⁸⁸ Plot.5.8.6 Anfang; Diet 166.9; AS 196.2 zeigt den Begriff **wa-naqūlu** („und wir sagen“) [11] in Gold, dann ist von den ägyptischen Weisen die Rede; bei Diet werden die „ägyptischen Weisen“ durch die „einsichtigen Weisen“ ersetzt.

⁷⁸⁹ Mittellateinisch statt *vindicare*.

⁷⁹⁰ Bei Nic stehen Klammern, nicht bei Patr.

⁷⁹¹ Nic *libri*.

⁷⁹² So auch Diet 167.3.

quod fecerunt ut indicarent quod Intellectus agens immaterialis creavit omnia secundum propriam essentiae **cuiuslibet rationem similitudinemque**: quale optimum fuit pulcherimumque documentum: per quod utinam etiam indicaretur qua ratione⁷⁹³ attigerunt formas illas mirandas & absconditas: sic enim illorum factum esset laude dignius, **qualis conditio**⁷⁹⁴ **paucis viris contingit**.⁷⁹⁵

Dies haben sie getan, um anzuzeigen, dass der tätige unkörperliche Intellekt alles erschaffen hat gemäß dem einer jeden beliebigen Wesenheit eigentümlichen **rationalen Plan und Ähnlichkeit**. Und solches war der beste und schönste Beweis. Wenn doch dadurch auch angezeigt würde, durch welche Methode sie sich jene bewundernswürdigen und verborgenen Formen angeeignet haben. So wäre nämlich ihre Tat (noch) lobenswerter, ein **Zustand, wie er nur wenigen Männern gelingt**.

Traktat XIV.15: Gott hat ohne Denken die höchsten Pläne (*summae rationes*) hervorgebracht. Das Tätige (All-Seele) schaut auf diese Pläne bei der Schöpfung. In Übereinstimmung mit den Alten heißt es, dass die irdische Welt weder von sich selbst noch aus Zufall geschaffen wurde, sondern von dem weisesten und erhabensten Baumeister. Dieser schuf nicht nach einem Sechstage-Plan: Erde, Wasser, Luft, Feuer, Himmel, Pflanzen und Lebewesen, sondern er schuf das Universum ohne Überlegung. Der *supremus conditor* schuf die geistige Welt durch seine ihm eigene Kraft, zuerst die *eine* Substanz, den *Intellectus agens*, den er illuminierte, d.h. in den er Licht einfließen ließ, so dass die ewigen, reinen, unvermischten Ideen geschaffen wurden. Der Schlusssatz der „Theologie“ ist folgender: die geistige Hyle formt sich zuerst durch die *forma communis*, später nimmt sie die Form der Elemente (Erde, Wasser, Luft, Feuer) auf, darauf die anderen Folgeformen. Dadurch kann sie kein Mensch mehr erblicken, da sie unter vielen Formen verhüllt ist.

⁷⁹³ Carp *qua via*.

⁷⁹⁴ Carp *cognitio*.

⁷⁹⁵ Siehe Platons und Plotins mystische Ekstasis-Erfahrung, hier an einer Schlüsselposition erwähnt.

Tabelle 6-5 Liber XIV.15

| | |
|---|---|
| <p><u>Caput Quintumdecimum. Quod cur Entia superna sint facta talia non est quaerendum: & quod Deus creando non utitur cogitatione.</u></p> | <p><i>Fünfzehntes Kapitel. Dass man nicht untersuchen darf, warum die oberen seienden Dinge von solcher Art gemacht worden sind, und dass Gott bei der Schöpfung keine Überlegung anwendet.</i></p> |
| <p>quom scientia Aegyptiorum de supernis rebus sit admiranda⁷⁹⁶: quantomagis igitur sapientia principis creantis huiusmodi substantias in supremo orbe.</p> | <p>Da ja schon das Wissen der Ägypter über die oberen Dinge bewundert werden muss: um wieviel mehr dann erst die Weisheit des ersten Schöpfers, der die Substanzen dieser Art im obersten Bereich schafft.</p> |
| <p>neque explorandum propter quid Entia ista fuerunt producta talia: quoniam ipsa existunt summae⁷⁹⁷ rationes dignitate: essentiaeque merae: quas plures Deus creavit absque cogitatione.</p> | <p>Und nicht darf erforscht werden, warum die seienden Dinge dort so hervorgebracht worden sind, da sie ja selbst als Pläne von höchster Würde existieren: und als reine Wesen (<i>ousiai</i>), die Gott zahlreich und ohne Überlegung geschaffen hat.</p> |
| <p>Neque pulchritudo inferiorum est absoluta: quoniam haec facta sunt ab agente respiciente rationes illas perpetuas praenarratas quae processerunt ab Autore primo, praeter cogitatum alterius rationis pulchritudinis.⁷⁹⁸</p> | <p>Und die Schönheit der geringeren Dinge ist nicht vollkommen, da diese ja geschaffen worden sind von einem Tätigen (All-Seele), der auf jene ewigen vorher erwähnten Pläne zurückschaut, die vom ersten Schöpfer (Hen) hervorgegangen sind, ohne den Gedanken an einen zweiten Plan der Schönheit.</p> |

⁷⁹⁶ Patr *admirando*; vgl. Diet 167,12.

⁷⁹⁷ Grammatikalisch: Enallage.

⁷⁹⁸ Patr *recesserunt ...cogitatum ...pulchritudinem*.

| | |
|---|--|
| Et enim quis non admiretur virtutem essentiae in illo Ente nobilissimo & supremo: | Denn wer dürfte nicht die Tugend des Wesens in jenem edelsten und höchsten Seienden bewundern: |
| quod creavit omnia alia absque consultatione, ac secundum essentiam suam: <u>cuiusque principalitas est ratio rationum</u> . ⁷⁹⁹ | das alles andere ohne Überlegung und gemäß seinem Wesen geschaffen hat und dessen Vorrangstellung die Ur-Vernunft ist. |
| neque ob id Essentia ipsa indiget respectu exploratorio talium, namque externae pulchritudinis. | Und deswegen bedarf seine Wesenheit selbst auch nicht einer rückblickenden Erforschung solcher Dinge, nämlich einer äußeren Schönheit, |
| Siquidem sua sibi satis est principalitas. | da ja seine Vorrangstellung sich selbst genügt . |
| quod imitatu etiam maiorum dicimus ⁸⁰⁰ : qui concorditer <i>asseruerunt</i> hunc Mundum fuisse factum non a seipso neque secundum accidens, sed ab architecto sapientissimo nobilissimoque : & abstracto ab omni ratione creata. | Dies sagen wir auch in Nachahmung der Vorfahren: Diese haben übereinstimmend zuerkannt, dass diese Welt weder von sich selbst gemacht worden ist noch aus Zufall, sondern von einem Baumeister, der der weiseste und erhabenste ist : und getrennt von jeder geschaffenen Vernunft. |
| Rursus tamen nobis quaerendum in fabrica huius Mundi an agens praecogitaverit in seipso cuncta agenda, an item cogitaverit singula: ⁸⁰¹ creando primo terram orbis mediam: secundo aquam superiorem: tertio aerem altiorem aqua: quarto ignem sublimiorem aere: | Dennoch müssen wir wieder bei der Baukunst dieser Welt untersuchen, ob der Tätige das Ganze, das getan werden sollte, vorher in sich selbst gedacht hat oder ob er ebenso jedes Einzelne gedacht hat: bei der Schöpfung als erstes die Erde als Mittelpunkt des Kreises, zweitens das Wasser darüber, drittens die Luft höher als das Wasser, viertens das Feuer erhabener als die Luft, |

⁷⁹⁹ Nic Index hierzu und zur Überschrift von XIV.15: *Non est querenda ratio cur Entia sic fuerunt creata a Deo qui est ratio rationum.*

⁸⁰⁰ AS 197r8 **fa-naqūlu** [12] in Gold; Diet 168.8; Plot.5.8.7.

⁸⁰¹ Plot.5.8.7.2.

| | |
|--|---|
| quinto dein vero coelos continentes omnia: sexto postea plantas & animalia diversa specie: | fünftens darauf aber die Himmel, die alles zusammenhalten, sechstens später die Pflanzen und Lebewesen, verschieden nach Art zwar, |
| tamen inanimante ⁸⁰² convenientia: constituendo membra exteriora & interiora pro modo convenientia ⁸⁰³ operationibus. | dennoch übereinstimmend durch das unbeseelte: durch das Einsetzen der äußeren und inneren Glieder in der Art, wie sie den Funktionen entsprechen. |
| Imprimis igitur si formae rerum Mundi cogitatae fuissent singulae a divina mente ad opera recte facienda: | Zuerst also, wenn die Formen der Dinge der Welt einzeln vom göttlichen Geist gedacht worden wären für die richtige Schöpfung der Werke, |
| <u>Deus creasset unam earum post alteram ut exemplarem.</u> ⁸⁰⁴ <u>Non id autem convenit Autori sapientissimo & substantiae nobilissimae supra alias:</u> ¶⁸⁰⁵ neque secundo contingit dicere quod Deus praecogitarit in seipso res creandas, postea vero creaverit.⁸⁰⁶ | dann hätte Gott von ihnen das eine nach dem anderen als ein Muster geschaffen. Dies passt aber nicht zu dem weisesten Schöpfer und der vortrefflichsten Substanz jenseits (aller) anderen. ¶ Und zweitens gelingt es nicht zu sagen, dass Gott die Dinge, die geschaffen werden sollten, vorher bei sich gedacht, später aber geschaffen habe. |
| sic enim res cogitatae, aut sunt extra ipsum, aut in ipso: | Denn so sind die gedachten Dinge entweder außerhalb von ihm selbst oder in ihm selbst. |
| & si fuerint extra ipsum igitur extiterunt priusquam creata sint: quod si fuerint in ipso | Angenommen, sie waren außerhalb von ihm selbst, (dann) haben sie somit existiert, bevor sie geschaffen wurden. Angenommen, sie waren in ihm selbst, |

⁸⁰² Carp *communis natura*: der Körper.

⁸⁰³ Patr *convenienti*.

⁸⁰⁴ Nic Index: *Deus non creavit unam mundi partem dein alteram sed simul uno momento.* (XIV.15)

⁸⁰⁵ AS 197v8 *wa-naqūlu* [13]; Diet 169.8. Plot.5.8.7.

⁸⁰⁶ Die verneinten Formulierungen zu Gott werden im Nic Index umformuliert zu assertorischen Urteilen zu Gott: *Deus est sapientissimus rerum Autor & substantia nobilissima supra alias. Ferner: Deus non preagnovit in se ipso res creandas sed cogitans statim creavit.* (XIV.15)

| | |
|---|---|
| igitur non indiget illarum praecogitatione: siquidem ipsae se habentes ita sunt principia. | (dann) bedarf er somit ihres Vordenkens nicht, da sie ja selbst, indem sie sich so verhalten, die Prinzipien sind. |
| ¶ ⁸⁰⁷ Creavit item Deus rationem cogitativae: neque praecogitavit, alioquin foret processus in infinitum: quod est falsum. | ¶ Gott hat ebenso die Methode für das diskursive Denken geschaffen: Und nicht hat er sie vorher gedacht, andernfalls gäbe es einen Prozess ins Unendliche, was falsch ist. |
| Amplius⁸⁰⁸ artifex praecogitans opus intentum ad imitationem praecogitati: facit illum per <u>instrumenta</u>: | Ferner denkt der Künstler vorher das beabsichtigte Werk, um das vorher Gedachte nachzuahmen: Er schafft jenes durch Werkzeuge. |
| At supremus Conditor facturus aliquid non imitatur creaturam ullam: exemplarem sed <u>creat formam</u> ipsam <u>novam</u> imitabilem absque alia: <u>neque utitur</u> ad id creatura <instanti> ⁸⁰⁹ non enim quicquam externum iuvat eum: sed ex virtute propria facit ipsum. ⁸¹⁰ | Der oberste Schöpfer dagegen ahmt nicht irgendein Geschöpf als Vorbild nach, wenn er irgendetwas erzeugen will, sondern er erschafft eben die neue zur Nachahmung dienende Form und ohne eine andere seiende Form: Und er braucht dafür kein gegenwärtiges Geschöpf (als Vorbild). Denn es hilft ihm nichts von außen Kommendes, sondern auf Grund seiner ihm eigenen Kraft schafft er eben dies. |
| Quare probatum quod Deus cuius nomen exaltetur: creavit universum absque consultatione seu cogitatione. | Daher ist bestätigt, dass Gott , dessen Name gepriesen sei, das Universum ohne Überlegung oder Denken geschaffen hat. |
| Atque improbata est soliditas sermonis adversatorum. | Und zurückgewiesen ist die Haltbarkeit der gegnerischen Rede. |

⁸⁰⁷ AS 197v10 **wa-naqūlu** [14]; Diet 169.10. Plot.5.8.7.

⁸⁰⁸ AS 197v3u **wa-naqūlu** [15]; Diet 169.13; vgl. Plot.5.8.7.11: Vergleich mit den Handwerkern.

⁸⁰⁹ Nic et Patr *instantia*. A.G. korrigiert *instanti*. Vgl. *Pl.Ti.*: Der Demiurg erschafft im Mythos nach einem *Paradeigma*.

⁸¹⁰ Nic Index: *Deus creando aliquid non utitur instrumento, sed statim suo nutu creat formam novam*. Nic hat hinzugefügt: durch Zustimmung (*nutu*).

| | |
|---|---|
| <p>Creavit autem Deus primo substantiam unicam: videlicet intellectum agentem: cui infudit lumen fulgens omnium creaturarum praecellentissimum⁸¹²: qui Intellectus agens proximus est illi huiusmodi lumine potentia et simplicitate: Perque istum medium creatus est orbis supernus constans ex intelligentiis & animabus⁸¹³.</p> | <p>Denn Gott hat zuerst die <i>eine</i> Substanz geschaffen, nämlich den aktiven Intellekt: in diesen hat er strahlendes Licht einfließen lassen, das von allen Schöpfungen die hervorragendste ist. Dieser tätige Intellekt ist jenem an derartigem Licht, an Wirksamkeit und Einfachheit am nächsten.⁸¹¹ Durch diesen (Intellekt) als Medium ist der obere Bereich unwandelbar aus Ideen und Seelen geschaffen worden.</p> |
| <p>Per quem postea novata sunt inferiora sensibilia contenta subsimiliaque, nisi quod <u>Entia orbis superni sunt pura: perfecta & incommixta</u>: alioquin non forent perpetua si essent resolubilia & coniuncta formae primordiali usque ad postremam.</p> | <p>Durch diesen sind später die unteren sinnlichen Dinge, die (mit ihnen) verbunden und in gewisser Weise ähnlich sind, neu geschaffen worden, nur dass die seienden Dinge der oberen Welt rein sind: vollkommen und unvermischt; sonst würden sie nicht ewig sein, wenn sie wieder auflösbar wären und (nur) verbunden wären mit der primordialen Form bis zur letzten (Form).</p> |
| <p><u>Hylae⁸¹⁴ enim formatur primo forma communi: postea recipit Elementarem: deinde alias succedentes</u>:⁸¹⁵</p> | <p>Denn die (geistige) Hyle formt sich zuerst durch die allen gemeinsame Form, später nimmt sie die der Elemente auf, darauf die anderen folgenden.</p> |

⁸¹¹ Übersetzungs-Variante: „durch das Licht dieser Art an Wirksamkeit und Einfachheit am nächsten“.

⁸¹² Patr *praecellentissimum*.

⁸¹³ Alter Ablativ Plural der a-Deklination, daher *anima*. Carpentarius: *animos*. *Anima* bedeutet eher „Psyche“ („Seele“), „Leben“, „Lebenskraft“; *animus* bedeutet eher „Denken“, „Empfinden“, „Wollen“, „vernünftige Seele“.

⁸¹⁴ *Hylae*: Griechisches Fremdwort, ein von Aristoteles als Terminus geprägter Begriff, der hier in der griechischen Lautform des Nominativs Singular (-ae) geschrieben ist.

⁸¹⁵ Nic Index: *Hyle. i. materia prima, primo formatur forma communi: postea recipit Elementarem: dein alias succedentes*. (Liber XIV.15)

unde nemo potest subterspicere illam utpote formis pluribus occultisque ac insensibilibus circum indutam.⁸¹⁷

Dadurch kann niemand sie (die *Hyle* bzw. *materia prima*) darunter erblicken, weil sie sich ja ringsum mit mehreren (Formen) bekleidet hat, wodurch sie verborgen und sinnlich nicht erfassbar ist.⁸¹⁶

Der Schlusssatz als Klimax in der „Theologie“ enthält als rhetorisches Stilmittel eine *Enallage* (*Vertauschung*): die Adjektive *occultus* und *insensibilis* beziehen sich zwar grammatikalisch auf die „Form“, jedoch logisch auf die „Materie“. Dies bestätigen die griechische Vorlage (Schlusssatz von Teil B) und die arabische Kf,⁸¹⁸ die an dieser Stelle einen wichtigen Beitrag zur Interpretation der lateinischen Lf leisten. Hier vereinen sich Platons Ideenlehre und Aristoteles‘ Hylemorphismus zu Plotins Lehre, die, wie es für Plotin typisch ist, mit einem zugespitzten Paradoxon endet: die sinnlich nicht wahrnehmbare *geistige Materie* wird im irdischen Bereich von mehreren Formen (*eidê*) verborgen. Die geistige Materie ist das Göttliche: sie ist die Ursache bzw. das, was allem zugrunde liegt. Wenn sie und die mit ihr vorhandene All-Form mittels Seele in den sinnlich wahrnehmbaren Bereich gelangen, ist sie im irdischen Bereich von vielen Formen verhüllt. Das bedeutet, dass das Geistige durch das sinnlich Wahrnehmbare verhüllt ist.

Die Traktate I–III über das Wesen der Seele enden mit der Feststellung, dass die Seele nicht die Entelechie des Körpers sei, sondern die Vollendung bewirke. Der Schluss-Satz der „Theologie“ bestätigt dies und impliziert die Aufforderung an die menschliche Seele, dass sie dank des bei der Geburt mitgegebenen Intellekts – der in der Harmonisierungs-Passage eingeführt wird – *in actu* die Vollendung des Körpers und die Rückkehr zu ihrem geistigen Ursprung bewirken kann.

⁸¹⁶ Vgl. IX Anfang, Diet VIIIb, S. 96: „[...] In der Sinneswelt dagegen muss die Kraft zur That werden, und dazu, dass sie die sinnlichen Dinge erfasse, heraustreten. Sie weiss, dass dieselben nur Schalen der Substanzen sind, die sie in dieser Welt umhüllen. Sie kann nicht zu den Substanzen und den Kräften der Dinge gelangen, es sei denn, sie durchdringe die Schalen. Hierzu bedarf sie der That. Sind aber die Substanzen bloss und die Kräfte enthüllt, so ist die Kraft sich selbst genug und bedarf zur [95] Erfassung der Substanz der That nicht.“

⁸¹⁷ Nic Index: *Materiam primam nemo potest subterspicere circuminductam pluribus formis occultis atque insensibilibus*. (Liber XIV.15)

⁸¹⁸ Plot.5.8.7.21–22 und Diet S. 170.

6.3 *Verbum Divinum* als Genesis bzw. *Processio Dei et Intellectūs*

In Mīmar XIV werden im ersten Teil, der der Passage aus Plot.6.7[38].2.51–11.36 entspricht, der vollendete Mensch als Mikrokosmos und der vollendete Makrokosmos in dem Bereich der Ideen verbunden.⁸¹⁹ Der Mensch erfährt seine Wiederherstellung (*Apokatastasis*).⁸²⁰ Ursache – Ziel – Vollendung stimmen überein. Im anschließenden Teil wird, wie in Mimar I verkündet, die Genesis beschrieben, hier im Schlussteil jedoch je nach Interpretation die geistige oder sinnliche. Diese erfolgt mit einem Mal ohne Überlegung aus dem Nicht-Seienden bzw. aus dem *Jenseits des Seienden* heraus. In der lateinischen Fassung wurde daraus eine *creatio ex nihilo*. Dieser Teil entspricht dem Teil B von Plotins 31ster Schrift. Im Schluss-Teil der „Theologie“ ist das Ziel erreicht: das Wesen des Göttlichen wird geschaut und erweist sich zugleich als ewiger Anfang, der von den hiesigen Menschen nicht erkannt wird.

Ziel der Theologie ist es durch die richtige Spurensuche den Weg zurück aufzuzeigen, wie der strebsame rechtschaffene Mensch zu seinem geistigen göttlichen Ursprung, zur absoluten Wahrheit, zurückkehren kann, um sich zu vollenden bzw. wiederherzustellen. Der geistige Ursprung bzw. die Wahrheit ist der Grund für unser Dasein und Streben⁸²¹. Jeder Mensch muss selbst durch *Fragen* danach suchen und die Erkenntnis-Stufen verinnerlichen. Daher überließ auch – wie es bei Plotin und in der „Theologie“ steht – der göttliche Platon dem Menschen, danach zu suchen, obwohl er die Wahrheit gesehen hat.⁸²² Genau dies macht der Philosoph, der „Liebhaber der Weisheit“ (vgl. Nic XI Ende). Diese Wahrheit muss unveränderlich, daher auch ewig sein, sonst hätte unser Streben keinen Sinn. Diese Wahrheit ist das Göttliche. Ihre Ideen / Formen sind *in Mundo superiore* (XIV.6). Gott bewahrt alles *im* Intellekt: *Deus servat omnia in Intellectu* (II.6).

Plotin schreibt in seinen Werken, dass der Nous mit seinen Ideen die absolute Weisheit (*Sophia*) sei und damit das wirkliche Sein. Die „Theologie“ nimmt das sowohl in der Lang- als auch in der Kurzfassung auf. Die absolute Wahrheit wird auf den Schöpfer bezogen: erste und zweite *Ousia* scheinen miteinander zu verschmelzen. Auch Plotin zieht keine klaren Grenzen zwischen *Hen*, *Nous* und *Psyche*, sondern betrachtet diese drei geistigen *Ousiai* (Seinsarten) einzeln oder

⁸¹⁹ Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1964 (Bd. IIIa), S. 43.

⁸²⁰ S. Plot.4.3.12: „periodenweise kehrt sie (die Seele) immer zu demselben Zustand zurück nach Maßen festgelegter Lebensläufe“, Übersetzung Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1962 (Bd. IIa), S. 197; s. zum Begriff *Epistrophē* und *Apokatastasis* Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1962 (Bd. IIb), S. 487.

⁸²¹ Das Streben wird im Griechischen durch Begriffe wie *Ephexis*, *Pothos*, *Eros* ausgedrückt.

⁸²² S. Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1964 (Bd. IIIa), S.47.

als Einheit des Geistigen unter verschiedenen Aspekten. Eine Abfolge besteht nur insofern, dass *Nous* und *Psyche* jeweils der *Logos* des vorausgegangenen sind.

In der lateinischen „Theologie“ aktualisiert der *Intellectus agens* als *causa efficiens* beim Menschen den *Intellectus possibilis* bzw. die *anima rationalis* oder *naturalis*. Die Begriffe wurden von Nicolaus den zeitgemäßen Aristoteles-Termini angepasst, da er die „Theologie“ für ein Werk des Aristoteles hielt. Mit *Intellectus possibilis* wird auch die *anima rationalis* bezeichnet. Der *Intellectus agens* wird infolge des Blickwinkels der Betrachtung und auf Grund seiner gleichen geistigen Substanz mit dem Ur-Schöpfer als Einheit betrachtet. Der mögliche Intellekt wird durch das Streben der menschlichen Seele vom *Intellectus agens* aktualisiert. Um einen Eindruck dieser Entwicklung in den vorausgegangenen Traktaten zu geben, werden im Folgenden Sentenzen aus dem Index des Nicolaus zitiert. Sie widersprechen nicht der plotinischen Lehre und seiner Terminologie, wenn man Plotins Lehre in Plot.4.3[27].25 berücksichtigt, in der bei der Geburt der (mögliche) Geist in den Körper eintritt.

- *Intellectus Agens amat possibilem ut preceptor discipulum* (X.8)
„Der *Intellectus agens*, der tätige Intellekt, liebt den möglichen Intellekt wie ein Lehrer seinen Schüler.“
- *Intellectus nunquam cessat intelligere, nam intellectio est substantia eius.* (VIII.4)
„Der Intellekt hört niemals auf zu erkennen, denn das Erkennen ist sein Wesen.“
- *Intellectus Agens perficit Animam rationalem.* (X.7)
„Der *Intellectus agens* vollendet die vernünftige Seele.“
- *Intellectus Agens est nobilior possibili.* (X.11)
„Der *Intellectus agens* ist edler als der *Intellectus possibilis*.“
- *Intellectus agens est forma Animi humani.* (X.2)
„Der *Intellectus agens* ist die Form der menschlichen Seele.“
- *Intellectus Agens est supra possibilem.* (X.8)
„Der *Intellectus agens* ist jenseits des möglichen.“
- *Intellectus possibilis est infimus intellectus.* (X.15)
„Der *Intellectus possibilis* ist der unterste Intellekt.“
- *Intellectus Agens influit possibili: cumque illo Mundo sensibili.* (X.8)
„Der *Intellectus agens* fließt in den möglichen hinein und mit jenem in die Sinneswelt.“
- *Intellectus possibilis intelligit deum intelligendo seipsum.*
„Der *Intellectus possibilis* erkennt Gott, indem er sich selbst erkennt.“
- *Intellectus Agens & possibilis uniti fiuntur supra fere una.* (X.9)
„Der *Intellectus agens* und der *Intellectus possibilis* werden oben beinahe zu einem vereint.“
- *Intellectus Agens & possibilis uniuntur propter mutuam indigentiam.* (X.9)
„Der *Intellectus agens* und der *Intellectus possibilis* werden wegen des wechselseitigen Verlangens zu einer Einheit.“
- *Intellectus habet formas omnes a Deo insitas.* (III.4)
„Der Intellekt hat alle von Gott eingesäten Formen.“

- *Intellectus Agens est imitamen primum Dei. (X.6)*
„Der *Intellectus agens* ist die erste Nachahmung Gottes.“
- *Deus constituit Intellectum agentem procreatorem aliarum Creaturarum servatoremque earum.*⁸²³
„Gott hat den *Intellectus agens* als seinen Stellvertreter für die anderen Kreaturen konstituiert und als deren Bewahrer.“ (XIII.6)
- *Intellectus Agens refundit influxum vitae acceptum a Deo in succedentes creaturas. (X.6)*
„Der *Intellectus agens* lässt das von Gott her aufgenommene Einfließen des Lebens in die folgenden Kreaturen einströmen.“
- *Intellectus Agens est creatum capacissimum omnium luminis a Deo. (X.6)*
„Der *Intellectus agens* ist das Geschaffene, das am allerempfänglichsten für das Licht von Gott ist.“
- *Intellectus Agens semper iungitur verbo divino. (X.15)*
„Der *Intellectus agens* verbindet sich immer mit dem göttlichen Wort.“

Der Mensch ist wie ein Abbild Gottes und erstrebt ihn daher willentlich (*voluntas, appetitus*) in seiner ihm durch seine *ratio*⁸²⁴ zukommenden Weise: *Anima movetur appetitu proprio ad Deum ut simulacrum ad Archetypum* (X.18). Vom Körper getrennt schaut er die *Wahrheit* der oberen Welt: *Anima rationalis digressa a corpore speculatur veritatem orbis superni* (XII.22). Diese Seele hat im Betrachten der geistigen Welt ihr glückseliges Ziel erreicht: *Anima rationalis est beata speculando orbem supernum* (XII.22). Der göttliche Mensch in der geistigen Welt, sein Hervortreten und seine Rückkehr lassen sich auch zum Johannes-Prolog und dem Hervortreten von Gottes Logos durch Christus in Beziehung setzen.⁸²⁵

Der vollendete göttliche Mensch, sein eigentliches Wesen und seine Aufgabe sind Thema des ersten Teils von Traktat XIV. Der Mensch als Abbild Gottes und Gottes Schöpfung gehören thematisch zusammen und werden deshalb auch in dem aus zwei Plotin-Passagen zusammengesetzten Traktat XIV zusammen behandelt.

⁸²³ Im Text von Nic und Patr findet sich: *Siquidem autor primus constituit Intellectum agentem fore principium omnium aliorum Entium creatorum, illorumque esse servatorem.* „Denn der erste Urheber hat konstituiert, dass der *Intellectus agens* das Prinzip für alle anderen seienden Schöpfer sein werde und ihr Bewahrer.“ S. Kapitel 8.2 dieser Arbeit: diese Sentenz war die 4te der sechs Sentenzen „gegen den Glauben“, auf die sich das Verbotverfahren gegen die „Theologie“ im Jahr 1593 berief; sie wurde allerdings nach Baldini / Spruit 2009, S. 2221, folgendermaßen zitiert: *Intellectum agentem vocat principium aliorum Creatorem, et conservatorem.*

⁸²⁴ Nic Index: *Animae rationalis proprium opus est intelligere.* (XIV.4)

⁸²⁵ Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann 2012, S. 23: „Adam und Christus sind Typen, in denen sich der göttliche Logos personifiziert, sie sind die Repräsentanten des primordialen Schöpfungs- und Erlösungsplans.“

Der Mensch in der geistigen Welt wird im ersten Teil von Liber XIV vor allem durch folgende Sentenzen beschrieben:

- *Homo infimus hominem primum ac verum speculaturus debet esse probitate magna perspicuus.* (XIV.5)
„Der unterste (sinnlich wahrnehmende) Mensch muss, wenn er den ersten und wahren Menschen betrachten will (in der geistigen Welt), infolge seiner großen Rechtschaffenheit durchsichtig sein.“
- *Homo supernus habens lumen clarum est primarius, verus ac divinus.* (XIV.5)
„Der obere (geistige) Mensch hat das klare Licht und ist der erste und wahre und göttliche.“
- *Homo supernus illustrat homines inferiores.*
„Der obere (geistige) Mensch erleuchtet die unteren Menschen.“
So tun es die Weisen bzw. je nach Interpretation Mose oder Jesus oder Mohammad.
- *Homo fuit creatus a Deo ad contemplantam eius maiestatem.* (XIV.6)
„Der Mensch ist von Gott erschaffen, um dessen Größe zu betrachten.“
Wie man ihn betrachten kann, ist das Thema der 31sten Schrift Plotins, die dadurch eine Schlüsselfunktion erhält.
- *Homo primarius ac verus sentit altiore sensu quam infimus.* (XIV.6)
„Der erste und der wahre Mensch fühlt durch einen höheren Sinn (durch den sechsten) als der unterste.“
- *Hominis superni visus prospicit universalia, infimi vero particularia.* (XIV.6)
„Der Blick des oberen (geistigen) Menschen erblickt die Universalien, der des unteren aber die Partikularien.“

In den vorhergehenden Libri waren diese Bestimmungen und Entwicklungen des Menschen vorbereitet worden.

- *Homo creatus est ad speculationem.* (I.4)
„Der Mensch ist zum Betrachten geschaffen worden.“
- *Animus hic recipit particularia non sine universalitate.* (XII.12)
„Die (vernünftige) Seele hier nimmt die Partikularien nicht ohne die Universalität auf.“
- *Aius (Animus) semper optat influxum ab Intellectu agente.* (XII.21)
„Die Seele wünscht sich immer den *Influxus* (Hineinfließen) vom *Intellectus agens*.“
- *Animus mundatus ascendit ad formas supernas. Iungiturque Intellectui agenti & Animae universali.* (XII.22)
„Die gereinigte vernünftige Seele steigt zu den oberen Formen auf und verbindet sich mit dem *Intellectus agens* und der Welt-Seele.“
- *Anima rationalis digressa a corpore speculatur veritatem orbis superni.* (XII.22)
„Die vom Körper weggegangene rationale Seele erkennt die Wahrheit der oberen Welt.“
Gemeint ist der Weggang nach dem Tod.
- *Aia (Anima) rationalis est beata speculando orbem supernum.* (XII.22)
„Die rationale Seele ist glücklich beim Betrachten der oberen Welt.“

- *Anima universalis factura naturam respicit Intellectum agentem.* (XIII.2)
„Wenn die Welt-Seele die Natur schaffen will, schaut sie auf den *Intellectus agens* zurück.“
- *Anima redit circulariter ad orbem supernum.* (XIII.4)
„Die Seele kehrt zirkulierend zur oberen (geistigen) Welt zurück.“
Das heißt, die Seele kehrt in spiralförmigen Bewegungen zurück (wie sie auch in spiralförmigen Bewegungen in der Harmonisierungs-Passage zur Entstehung gelangte).

Die geistige Welt wird im Schlussteil durch folgende bei Nicolaus im Index aufgelistete *Sententiae* beschrieben, die von mir im lateinischen Text in Kapitel 6.2 übersetzt wurden:

- *Coeli motus non est principiatus neque terminatus.* (XIV.11)
- *Coeli motus non est aliud a mobile sed ipsum met mobile.* (XIV.11)
- *Coelestes Essentiae sunt incorruptibiles & indeficientes.* (XIV.11)
- *Entia orbis superni fuerunt creata a verbo primario qui est primus motor.* (XIV.12)
- *Entia orbis superni sunt pura incomixta & perfecta.* (XIV.15)
- ***Dei maiestatem nemo potest comprehendere nec intueri.*** (XIV.12)
- *Dei pulchritudinem immensam ac luculentam speculari non possumus quia sensus superdominatur nobis.* (XIV.13)

Die geistige Welt und der Intellekt sind im Index durch Gott ersetzt worden und haben zur „Verchristlichung“ der „Theologie“ beigetragen.

- *Deus non creavit unam mundi partem dein alteram sed simul uno momento.* (XIV.15)
- *Deus est sapientissimus rerum Autor & substantia nobilissima supra alias.* (XIV.15)
- *Deus non preagnovit inse ipso res creandas sed cogitans statim creavit.* (XIV.15)
- *Deus creando aliquid non utitur instrumento, sed statim suo nutu creat formam novam.* (XIV.15)

Die Sentenzen, d.h. die Kernsätze der ehrwürdigen Weisen, durchziehen wie Zeichen die gesamte „Theologie“. Diese müssen je nach Veranlagung und Erkenntnisstand erkannt werden. Wer sich und das Geistige erkennt, erkennt Gott bzw. den Intellekt und den geistigen Bereich. Die Sentenzen im Text wurden im Index „verchristlicht“. So wurden die Begriffe *intellectus* und *lux* (*Licht*) durch *deus* (XIV.13) ersetzt.

Verbum Divinum als Genesis in unico momento vs. Hexaëmeron

Das „Wort“ Gottes in der Genesis ist für die Mitglieder der adamitischen Religionen, für die Juden, Christen, Muslime, sowie für den christlichen Neuplatonismus von großer Bedeutung. Da der „Logos“ Gottes, d.h. das Wort bzw. sein schöpferisches rationales Prinzip, die Wahrheit

ist, entsteht der Logos nicht durch diskursives Reden.⁸²⁶ Plotin verdeutlicht dies an der Schriftlichkeit der Ägypter, den Hieroglyphen. Sie sind Zeichen / Symbole / Abbilder der einen göttlichen Wahrheit. Der Weise erkennt bei ihrem Anblick diese ewige Wahrheit mit einem Mal ohne Nachdenken. Er erkennt die Bedeutung und Aussagekraft der Hieroglyphen bzw. Heiligen Schrift und kann die Symbole deuten. Auch im Fall der Erlösung wird in einem Akt der Gnade durch das Erste Licht des Göttlichen mit einem Mal ohne Überlegung und diskursives Denken die Wahrheit erfasst.⁸²⁷ Alle Grenzen sind aufgehoben. Es herrscht reines Licht. Das wirkliche Sein ist bei Plotin und in der „Theologie“ der Geist, der Logos Gottes. Die All-Seele wiederum ist der Logos des Geistes⁸²⁸, das „wirksame Wort“ oder, wie es in der Übersetzung von Lewis heißt, „the active word“⁸²⁹. Dies schafft das Leben, auch die Himmelskörper.⁸³⁰ Die Seele dient als Mittler zwischen geistiger und sinnlich wahrnehmbarer Welt. In Plot. 5.1.3 steht: „so ist die Seele selbst der ausgesprochene Gedanke des Geistes, die ganze Wirkungs- und Lebenskraft, die er ausströmt, um ein anderes zur Existenz zu bringen [...], ihre Vollendung erhält sie erst wieder vom Geist, der gleichsam wie ein Vater den Sohn aufzieht.“⁸³¹

In der lateinischen Fassung kündigt Petrus Nicolaus die Behandlung des *verbum divinum* bereits in seinem Proömium an. Die „Theologie“ handle von dem in Gott konzipierten und geschaffenen Wort, das mit ihm die gleiche Substanz (*conessentiale*) habe und wesensähnlich (*conaequale*) sei, und durch dessen Herrschaft alles entstehe.⁸³² Ausführlich wird das *verbum divinum* in Liber X dargestellt.⁸³³ Folgende Sentenzen beinhalten dort das *verbum divinum* und erscheinen im Nic Index:

- *Intellectus Agens dicitur verbum creatum: quem deus intelligendo se creat. (X.15)*
„Der *Intellectus agens* wird geschaffenes Wort genannt: Gott hat diesen durch seine Selbsterkenntnis geschaffen.“ Er *ist* und deshalb erkennt er sich.
- *Verbum Dei est mens eius. (X.2)*
„Das Wort Gottes ist sein Geist.“
- *Intellectus Agens est causa necessaria inter Deum & Animam rationalem. (X.15)*
„Der *Intellectus agens* ist die notwendige Ursache zwischen Gott und der vernünftigen Seele.“ Zwischen dem *unsagbaren* Gott und der Seele muss es einen Mittler geben.

⁸²⁶ Vgl. Peter Adamson 2004a, S. 87–111.

⁸²⁷ Bei Plotin auch als *Ellampsis* (*Einstrahlung*) bezeichnet.

⁸²⁸ Plot. 5.1.3.8. Wichtig für Interpretation des Verhältnisses Nous / Seele. Vgl. Plot 5.1.1–4.

⁸²⁹ Schwyzer-Henry-Lewis 1959, S. 181. Vgl. „Am Anfang war das Wort“ (Wort / geistige Kraft).

⁸³⁰ S. Schwyzer-Henry-Lewis 1959, S. 181: Die Himmelskörper (Planeten) sind unveränderlich, sie übertragen das Leben auf die anderen Körper.

⁸³¹ Harder 1956 (Bd. 1a), S. 215.

⁸³² Proömium des Nic: *Hic in Deo verbum conceptum ac productum: Conessentiale: & conaequale per Cuius imperium omnia fiunt.*

⁸³³ Vgl. zu Mīmar X auch S.M. Stern.

- *Intellectus Agens factus est a Deo: existitque verbum eius expressum.* (X.16)
„Der *Intellectus agens* wurde von Gott gemacht und existiert als sein ausgedrücktes Wort.“ Er drückt Gottes Willen aus: die vollendete geistige Welt.
- *Verbum divinum non creat immediate nisi Intellectum agentem.* (X.15)
„Das Wort Gottes kreiert ohne Vermittlung nur den *Intellectus agens*.“
- *Verbum expressum est causa causarum.* (X.17)
„Das ausgedrückte Wort ist die Ursache der Ursachen.“
- *Verbum Dei est suppositum formae primae.* (X.2)
„Das Wort Gottes ist der Träger der ersten Form.“
- *Intellectus Agens est causa omnium aliarum creaturarum.* (X.17)
„Der *Intellectus agens* ist die Ursache aller anderen Kreaturen.“
- *Verbum divinum est aequale Deo.* (X.13)
„Das göttliche Wort ist Gott gleichstehend.“
- *Verbum creans est unum consubstantia Dei.* (X.13)
„Das schaffende Wort ist *eines* durch die gemeinsame Substanz mit Gott.“
- *Verbum divinum est praeceptum bonitasque & voluntas Dei.* (X.13)
„Das göttliche Wort ist der Befehl, die Gutheit und der Wille Gottes.“

Für die Mutmaßung über den Verfasser der „Theologie“ in Kap. 8 dieser Arbeit wird in den folgenden *Sententiae* auch die besondere Rolle der All-Seele bzw. Gesamtseele berücksichtigt:

- *Anima rationalis est simulacrum intellectus agentis ac tamquam verbum expressum eius.* (X.6)
„Die vernünftige Seele ist das Abbild des *Intellectus agens* und sozusagen sein ausgedrücktes Wort.“ Sie ist sein Bild in der hiesigen Welt und wird von ihm aktualisiert, wenn sie auf ihn schaut.
Sie kann demnach mit dem *Intellectus possibilis* gleichgesetzt werden.
- *Anima universalis factura naturam respicit Intellectum agentem.* (XIII.2)
„Die All-Seele blickt, wenn sie die Natur schaffen will, auf den *Intellectus agens* zurück.“
- *Animus mundatus ascendit ad formas supernas. Iungiturque Intellectui agenti & Animae universali.* (XII.22)
„Die Seele in der Welt steigt zu den oberen (geistigen) Formen auf und verbindet sich mit dem *Intellectus agens* und der All-Seele.“
- *Anima universalis non est una absoluta.* (XIII.2)
„Die All-Seele ist nicht eine absolute.“
- *Anima universalis facit formam in materia simplici.* (XIII.6)
„Die All-Seele bewirkt die Form in der einfachen Materie.“

Die All-Seele *schafft* das Ordnungsprinzip in der einfachen Materie. Denn sie ist der Träger des Geistigen. Somit ist sie auch der Schöpfer der Sinneswelt. Sie ist das „ausgedrückte Wort“ des Geistigen bzw. bringt den Logos mittels Welt-Seele oder Einzel-Seele in die Welt. Der Mensch

kann, wie bei Plotin und in der „Theologie“ gesagt wird, bei dieser Erkenntnisstufe stehenbleiben. Der nach der Wahrheit strebende Mensch sucht jedoch weiter. Denn die wahre geistige Materie ist in der Sinnenwelt angefangen mit den Formen der Elemente unter vielen Formen verborgen, so dass man sie nicht erkennen kann und nach ihr und ihrer wahren Ursache forschen muss. Dies ist der Schlusssatz der „Theologie“ und der Schlusssatz von Teil B der 31sten Schrift.⁸³⁴

Es gilt festzuhalten, dass der Logos des Schöpfers mittels Welt-Seele und Einzel-Seele in diese Welt gebracht wird, aber nur durch die aktive Besinnung auf das Geistige und die Rückbewegung zum Schöpfer wird die Seele im Geistigen vollendet und der Schöpfer bestätigt.

⁸³⁴ S. Schluss von Kapitel 6.2 dieser Arbeit.

7 „Teil C“ aus Plotins 31ster Schrift

Ein Teil der 31sten Schrift wurde der Edition von Schwyzer-Henry-Lewis zufolge bisher nicht im *Plotinus Arabus* behandelt. Es handelt sich um Plot.5.8.7.23–10.18. Er wird von mir als Teil C bezeichnet und befindet sich zwischen dem Teil B (Schlussteil der „Theologie“) und dem Schlussteil D der 31sten Schrift (11ter Traktat in der „Theologie“). Teil C enthält Themen und Sätze, die auf die „Theologie“ verteilt wiedergegeben sind, manches nur in ihrer Langfassung. Der Teil C thematisiert im Zusammenhang mit dem Thema der *Dikaiosyne* (Gerechtigkeit) und *Sōphrosyne* (Besonnenheit), dass der Anfang und das Ziel übereinstimmen (Plot.5.8.10) ein Thema, das der „Theologie“ den Rahmen gibt. Der Beginn von Teil C reflektiert, dass auch die (geistige) Hyle eine gewisse äußerste Form (εἶδος) sei, da das (geistige) Vorbild Form ist und die Genesis daher ohne Mühen geschehe. Dieser Teil spiegelt sich am Ende der „Theologie“ wider und schließt sich an Teil B der 31sten Schrift an. Die „Theologie“ endet damit, dass die *Materia prima* im irdischen Bereich schwer erkennbar ist, da sie von vielen Formen verborgen ist. Weitere Themen im Teil C sind *mia Physis* (eine Natur) in Plot.5.8.9 und *Loxos* (Ekliptik) in Plot.5.8.7. Einzelne Sätze dieser Passage C erscheinen verstreut in der „Theologie“, vor allem in der Harmonisierungs-Passage, einzelnes fehlt ganz wie der *Loxos*-Begriff. Lassen sich daraus weitere Rückschlüsse auf den Verfasser der „Theologie“ ziehen? Zumindest wurden beide Themen kontrovers im dritten und 4ten Jahrhundert diskutiert. Ebenso waren die Auseinandersetzungen zwischen den Miaphysiten und Nestorianern in Syrien zu al-Kindīs Zeiten ein Thema.⁸³⁵ Die *mia Physis*, die „eine Natur“ von Gottes Sohn, wurde von den Miaphysiten gegenüber den Nestorianern vertreten, deren Lehre die „Zwei Naturen“ umfasst, d.h. die menschliche und göttliche Natur von Gottes Sohn. Auf dem Konzil von Nicäa 325 unterlag die Subordinations-Lehre der Arianer Bischof Alexanders Lehre der „Wesensgleichheit“ zwischen Gott und Logos-Sohn.⁸³⁶ In der lateinischen „Theologie“ wurden die *eine Physis* und die *eine Dynamis* – ein weiterer wichtiger Begriff im Teil C – zu der *einen* geistigen Substanz (*substantia*) und der *einen* Kraft (*virtus, potestas, potentia*). Die Ekliptik und die Ellipse wurden ebenfalls kontrovers diskutiert.⁸³⁷ Eine nicht-kreisrunde Bahn der

⁸³⁵ Vgl. hierzu Gerhard Endress 1997, S. 45: „The rivalry was [...] between Nestorians from Fars and Monophysites from Syria.“ Vgl. Wolfgang Hage 2007 zum Streit um die „Zwei Naturen“ im frühen Christentum, S. 30–39; ferner Hage, S. 40, zur neuen Formulierung der „beiden Naturen vereint zu einer Wirkkraft (*mia energeia*) des irdischen Christus“.

⁸³⁶ S. Kapitel 5.4 dieser Arbeit.

⁸³⁷ Vgl. Anmerkung zum Inhalt von Mīmar VI der Kf in Kapitel 2 dieser Arbeit. Die Bedeutung dieser Stelle und die Erwähnung von *elleipein* und *anellipēs* lässt sich noch 1400 Jahre nach Plotins Tod erahnen, als die Ellipse und die Ekliptik im 17ten Jahrhundert eine entscheidende Rolle bei der Durchsetzung des heliozentrischen

Gestirne konnte als unvollkommene Kreisbewegung angesehen werden, die ihren Abstand zur „Erde“ verändert, und durch die Veränderung vielleicht als nicht-ewig und unvollkommen interpretiert werden, d.h. die Himmelswelt wäre nicht ewig. Die Ekliptik wird zwar beschrieben, aber nicht mehr explizit genannt.⁸³⁸ Der Kreis als vollendete Bewegung und Garant der Weltordnung im geozentrischen Weltbild kann u.a. der Grund sein, warum der Begriff *Ekliptik* für die (scheinbare) Bahn der Sonne aus Plot.5.8.8 nicht übernommen wurde. Der griechische Begriff dafür, *Loxos*, bedeutet Neigung und Kreuzung. Damit zusammen hängt auch die Schwerkraft. Ist sie mit der plotinischen *mia Dynamis* gemeint? Auch die elliptischen Planetenbahnen hängen mit der Schwerkraft zusammen.⁸³⁹ Diese Interpretationen bleiben zwar spekulativ und bedürfen noch genauerer Untersuchungen, vermitteln aber den Eindruck, dass der Verfasser der „Theologie“ diese Passagen harmonisiert hat, indem er Begriffe wie *Ekliptik* aus Plotin nicht übernommen hat.

Die zentralen Themen des Teils C, die über die ganze „Theologie“ verteilt behandelt werden, sind folgende: Prinzip und Ziel des Strebens und Verlangens, dass die Ursache der Ursachen und die Vollendung übereinstimmen, ferner die Verbindung der geistigen und sinnlichen Welt: durch *processio*, *epistophe*, *reversio* der Seele; außerdem werden thematisiert: die Kontemplation der Schönheit der geistigen und sinnlichen Welt, die Schönheit des Menschen durch Teilhabe an der Idee des Schönen, dass das wahre Sein (das Geistige) Schönheit ist, Hyle und Form zusammengehören, die *mia Physis* und *mia Dynamis*, dass das Geistige mit rationalen Mitteln nicht erkennbar ist, dass das Göttliche durch die Zurückwendung seiner Schöpfung bestätigt wird. Der Teil C behandelt auch Aspekte, die z.T. durch Passagen anderer Schriften Plotins in der „Theologie“ ersetzt werden, wie das Thema des ersten Menschen, das als ein Haupt-Thema der 38sten Schrift dem ersten Teil von Traktat XIV der „Theologie“ zugrunde liegt.

Der Teil C enthält plotinische Aspekte, die auf Grund ihrer kompositorischen Verteilung in der „Theologie“ auch dem Verfasser der „Theologie“ zugeschrieben werden können. Diese Themen sind vor allem der Rahmen der „Theologie“ (*principium / telos*) und die *Logos*-Lehre

Weltbildes spielten. Das heliozentrische Weltbild des Aristarch von Samos (drittes Jh. vor Chr.) konnte sich in der Antike gegenüber dem aus der Erdperspektive gesehenen geozentrischen Weltbild des Aristoteles (4tes Jh. vor Chr.) und des Ptolemäus (2tes Jh. nach Chr.) nicht durchsetzen.

⁸³⁸ Z.B. Diet S. 71.

⁸³⁹ Wikipedia „Ekliptik“ unter Kapitel „Ekliptikebene“ am 22.5.23: „Heliozentrisch betrachtet umläuft die Erde die Sonne auf einer in der Ekliptikebene liegenden Bahn. Bei genauer Betrachtung ist es nicht die Erde, die auf dieser Bahn um die Sonne läuft, sondern der gemeinsame Schwerpunkt von Erde und Mond (der noch im Innern der Erde, aber nicht in ihrem Zentrum liegt). Daher wandert die Sonne geozentrisch gesehen nicht exakt auf der Ekliptik über den Himmel.“

mit dem Hervortreten, der Umkehr und der Rückkehr. Sie wurden teilweise bereits behandelt [s. Mīmar I in Kap. 2.2 und die Harmonisierungs-Passage in Kap. 4.3]. Die These, dass *Materia prima* und Form zusammengehören, ist das Thema der Harmonisierungs-Passage in Mīmar IV. Sie sind von *einer* geistigen Beschaffenheit, der *mia Physis*, und wirken durch *eine Kraft* (*mia Dynamis*). Diese *mia Dynamis* erzeugt durch ihre Wirkung die Vielfalt und wird in Mīmar II ausführlicher behandelt. Der Logos tritt makrokosmisch als Welt-Seele in Erscheinung, mikrokosmisch gesehen tritt der Logos als Einzel-Seele eines Menschen in Erscheinung. Er kann mit dem durch Inkarnation fleischgewordenen Logos des Schöpfers verglichen werden. [s. Kap. 8.2] Makrokosmos und Mikrokosmos stehen im engen Verhältnis zueinander und werden auf der Basis von Plotins 38ster Schrift im ersten Teil von Traktat XIV behandelt. Somit wurde vielleicht die entsprechende Passage nicht übernommen – ähnlich wie bei der zweiten Schrift Plotins (Plot.4.7) nicht die Sätze über die Gerechtigkeit, da diese in der zehnten Schrift Plotins ein zentrales Thema ist. Das Theorem aus Teil C „der Schöpfer ist alles“ und dass man nicht die wirkliche Ursache apodiktisch erkennen kann, befindet sich auch in anderen Schriften Plotins und in der „Theologie“, ebenfalls mit der Bitte um göttlichen Beistand wegen der Schwierigkeit einer sprachlichen Darstellung. All diese Themen weisen auf gute Plotin-Kenntnisse des Verfassers der „Theologie“ hin. Plotins Anspielungen gegen die dualistische Anschauung der Gnostiker („die Tadler“) wurden dabei vom Verfasser für die „universale Theologie“ nicht übernommen. Das Thema der für alle Menschen als schön erwiesenen Schöpfung ist im Schlussteil der „Theologie“ besonders kunstvoll dargestellt.

Im Folgenden werden Passagen aus dem Teil C der 31sten Schrift (Plot.5.8) zitiert.⁸⁴⁰ Sie dienen als Beispiel, dass deren Themen in der „Theologie“ vorkommen. So schildert das erste Beispiel, dass Anfang und Ziel zusammengehören. Dies wird im Schlussteil der „Theologie“ durch den eingearbeiteten Teil B der 31sten Schrift thematisiert. Ebenso, dass der Schöpfer „alles“ ist und man die wirkliche Ursache nicht apodiktisch erkennen kann.

⁸⁴⁰ Meine Übersetzung ist an Harder angelehnt. Bei griechischen Textabweichungen zwischen der Harder / Beutler / Theiler-Edition und der Henry / Schwyzer-Edition habe ich mich jedoch meistens für die letztere entschieden. Vgl. den griechischen Text mit deutscher Übersetzung der Teile A, B und D in Appendix 12.1 dieser Arbeit.

Kapitel 7. (22) „Weil aber auch sie (die geistige *Hyle* bzw. *materia prima*) eine gewisse äußerste Form ist, ist alles hier Form und alle Dinge sind Formen⁸⁴²: Denn das **Vorbild** war Form: Und es wurde ohne Lärmen geschaffen⁸⁴³, weil das Schaffende gänzlich sowohl Wesenheit (25) als auch Form ist. Daher geschieht die **Schöpfung** auch ohne Mühe und auf diese Weise. Und sie war die Schöpfung des Ganzen, um als Ganzes da zu sein. Nicht also gab es etwas, das ein Hindernis war, und auch jetzt noch herrscht sie, obwohl eines dem Anderen hinderlich wird: Aber für sie ist auch jetzt nichts hinderlich: **Denn sie verharret als Ganzes**. Und mir scheint, dass auch, wenn wir Urbilder und Sein und Formen zugleich wären und (30) die Form, die hier schafft, unser Sein wäre, auch unsere Schöpfung ohne Mühe geherrscht hätte. **Indessen schafft auch der Mensch seine Form**, indem er Anderes geworden ist, nämlich was er ist: Denn er trat heraus aus dem Gesamtsein, als er jetziger Mensch wurde: Wenn er aber aufhört Mensch zu sein, „wandelt er in der Höhe“, wie er (Platon) sagt, „und verwaltet den ganzen Kosmos.“ Denn wenn er zum Ganzen gehört, schafft er das Ganze. (36) Aber zu dem, dem die Rede gilt: dass du zwar die Ursache nennen kannst, weshalb die Erde in der Mitte ist und weswegen rund und die **Eklptik** deshalb so. Dort aber im Jenseits ist es nicht deswegen, weil es so nötig war, so beschlossen worden, sondern weil es sich so verhält, wie es ist; deswegen (40) verhält sich auch dieses schön: gleichsam, als ob vor dem Syllogismus die Schlussfolgerung der Ursache wäre, nicht von den Prämissen her. Denn nicht aus einer Folgerung und auch nicht durch Reflexion verhält es sich so, sondern vor der Folgerung und Reflexion. Denn dies alles ist später, sowohl das Wort als auch der Beweis und die Plausibilität. Denn da es ein Prinzip gibt, kommt von dorthin dies alles und auf diese Weise. (45)

⁸⁴¹ Plot.5.8.7.22–47: Ἐπει δὲ καὶ αὕτη εἶδος τι ἔσχατον, πᾶν εἶδος το δε καὶ πάντα εἶδη· τὸ γὰρ **παράδειγμα** εἶδος ἦν· ἐποιεῖτο δὲ (Henry / Schwyzer haben *ἐποίησε τόδε*, s. übernächste Fußnote) ἀνοσητή, ὅτι πᾶν τὸ ποιῆσαν καὶ οὐσία καὶ εἶδος· διὸ καὶ ἄπνοος καὶ οὕτως ἡ **δημιουργία**. Καὶ παντὸς δὲ ἦν, ὡς ἂν πᾶν. Οὐ τοῖνον ἦν τὸ ἐμποδίζον, καὶ νῦν δὲ ἐπικρατεῖ καίτοι ἄλλων ἄλλοις ἐμποδίων γινομένων· ἀλλ’ οὐκ αὐτῇ οὐδὲ νῦν· μένει **γὰρ ὡς πᾶν**. Ἐδόκει δέ μοι, ὅτι καί, εἰ ἡμεῖς ἀρχέτυπα καὶ οὐσία καὶ εἶδη ἅμα καὶ τὸ εἶδος τὸ ποιῶν ἐνταῦθα ἦν ἡμῶν οὐσία, ἐκράτησεν ἂν ἄνευ πόνων ἡ ἡμετέρα δημιουργία. **Καίτοι καὶ ἄνθρωπος δημιουργεῖ εἶδος αὐτοῦ** ἄλλο ὃ ἐστὶ γενόμενος· ἀπέστη γὰρ τοῦ εἶναι τὸ πᾶν νῦν ἄνθρωπος γενόμενος· παυσάμενος δὲ τοῦ ἄνθρωπος εἶναι μετεωροπορεῖ φησι [Pl.Phdr.246c1–2.] καὶ πάντα τὸν (35) κόσμον διοικεῖ· γενόμενος γὰρ τοῦ ὅλου τὸ ὅλον ποιεῖ. Ἀλλ’ οὐ χάριν ὁ λόγος, ὅτι ἔχεις μὲν σὺ αἰτίαν εἰπεῖν δι’ ἣν ἐν μέσῳ ἡ γῆ καὶ διὰ τί στρογγύλη καὶ ὁ **λοξὸς** διότι ὠδί· ἐκεῖ δὲ οὐ, διότι οὕτως ἐχρῆν, διὰ τοῦτο οὕτω βεβούλευται, ἀλλ’ ὅτι οὕτως ἔχει ὡς ἐστὶ, διὰ τοῦτο καὶ ταῦτα (40) ἔχει καλῶς· οἷον εἰ πρὸ τοῦ συλλογισμοῦ τῆς αἰτίας τὸ συμπέρασμα, οὐ παρὰ τῶν προτάσεων· οὐ γὰρ ἐξ ἀκολουθίας οὐδ’ ἐξ ἐπινοίας, ἀλλὰ πρὸ ἀκολουθίας καὶ πρὸ ἐπινοίας· ὕστερα γὰρ πάντα ταῦτα, καὶ λόγος καὶ ἀπόδειξις καὶ πίστις. Ἐπει γὰρ ἀρχή, αὐτόθεν πάντα ταῦτα καὶ ὧδε· (45) καὶ **τὸ μὴ ζητεῖν αἰτίας ἀρχῆς** οὕτω καλῶς λέγεται, καὶ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς τῆς τελείας, ἥτις ταῦτὸν τῷ τέλει· **ἥτις δ’ ἀρχὴ καὶ τέλος, αὕτη τὸ πᾶν ὁμοῦ καὶ ἀνελλιπῆς**.

⁸⁴² Vgl. Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1964 (IIIa), S. 52; S. 53: „so ist diese Welt ganz Form und die Gesamtheit der Formen.“ Sie beziehen das Neutrum *τόδε* (*dies hier*) auf die *hiesige Welt*, die jedoch im Text nicht erscheint und ein Maskulinum wäre (Kosmos); trotzdem ist auch diese Interpretation denkbar. Das Pronomen kann sich auch auf die *Hyle* beziehen (ein Femininum) oder auf die *Form* (ein Neutrum). *τόδε* wird auch adverbial gebraucht in der Bedeutung von *hierher* und *darum*. Von Plotin wohl bewusst so für einen jeden Zuhörer formuliert.

Henry / Schwyzer (Plotin) 1959 (II), S. 394: πᾶν εἶδος τὸ δὲ· καὶ πάντα εἶδη·

⁸⁴³ So Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1964 (IIIa), S. 52; Henry / Schwyzer (Plotin) 1959 (II), S. 394: *ἐποιεῖ τόδε*.

Und es wird schön so gesagt, **dass man nicht die Ursachen des Prinzips suchen darf**, und zwar eines solchen vollendeten Prinzips, das mit dem Ende identisch ist. **Was aber Prinzip und Ziel ist, dies ist zugleich das Ganze und ohne Mangel.**⁸⁴⁴

Auch die *geistige Hyle / Materia prima* sei eine gewisse *äußerste (ἔσχατον)*⁸⁴⁵ Form. Die Abbilder der geistigen Ur-Form würden bei der Genesis durch die All-Seele in die sichtbare Welt getragen. Aber auch der Mensch (der erste) habe eine Schöpfungskraft: er schafft seine eigene Form durch die individuelle Verwirklichung seines (potenziellen) Geistes, wenn er als Einzel-Seele heraustritt aus dem Gesamtsein der geistigen Welt und bevor er wieder dorthin (durch die fortwährende Aktualisierung des Geistes) zurückkehrt und sich (im wahren Nous) vollendet.

Bezüglich eines geozentrischen Weltbildes verhalte sich die Ekliptik so, wie sie sei, so als ob vor dem Syllogismus die Schlussfolgerung der Ursache sei. Die Plausibilität und der Beweis seien später. Es sei schön gesagt, dass man nicht nach den Ursachen des Prinzips, das mit dem Ziel identisch ist, suchen dürfe. Prinzip und Ziel seien ohne Mangel. Diese Themen werden in der „Theologie“ z.T. auch durch andere zitierte Passagen und in der Harmonisierungs-Passage behandelt, nicht jedoch der *Loxos*-Begriff.⁸⁴⁶ Ein heliozentrisches Weltbild, das damals weitgehend abgelehnt wurde, hätte die Ekliptik erklärt. Hatte Plotin ein heliozentrisches Weltbild vor Augen? Benutzte er deshalb für den Ur-Schöpfer und das Erste Licht die Sonne als Metapher? Ist die Sonne mehr als eine Metapher? Plotins Sätze deuten darauf hin.

Plot.5.8.8.4–20⁸⁴⁷: **Die ganze Schöpfung ist schön**

„was dürfte (5) sonst Anderes (schön) sein? Denn das vor ihm will nicht einmal schön sein. Denn das, was zuerst zur Kontemplation herantritt, dadurch, dass es Form ist und ein Anblick für den Geist, dies ist als bewundernswert zu betrachten. Daher stellt auch Platon, der dies in Bezug auf irgend etwas von sozusagen für uns sehr deutlichen Dingen deuten will, den Demiurgen als einen dar, der es als vollendet anerkannt hat, weil er dadurch **die Schönheit des Vorbildes, und zwar**

⁸⁴⁴ Übersetzung A.G.

⁸⁴⁵ *ἔσχατον* bei Harder mit „unterste“ übersetzt.

⁸⁴⁶ Die Ekliptik wird nur angedeutet, z.B. Diet S. 71.

⁸⁴⁷ Plot.5.8.8.4–20: τί ἂν ἄλλο; Τὸ γὰρ πρὸ αὐτοῦ οὐδὲ καλὸν ἐθέλει εἶναι· τὸ γὰρ πρῶτως εἰς θεῶν παρελθὸν τῷ εἶδος εἶναι καὶ θέαμα νοῦ τοῦτο καὶ ἀγαστὸν ὀφθῆναι. Διὸ καὶ Πλάτων (Pl.Ti.37c7), τοῦτο σημῆναι θέλων εἰς τι τῶν ἐνεργστερῶν ὡς πρὸς ἡμᾶς, ἀποδεξάμενον ποιεῖ τὸν δημιουργὸν τὸ ἀποτελεσθὲν, διὰ τούτου ἐνδείξασθαι θέλων **τὸ τοῦ παραδείγματος καὶ τῆς ιδέας κάλλος** ὡς (11) ἀγαστὸν. Πᾶν γὰρ τὸ κατὰ ἄλλο ποιηθὲν ὅταν τις θαυμάσῃ// ἐπ’ ἐκεῖνο ἔχει τὸ θαῦμα, καθ’ ὃ ἐστὶ πεποιημένον. Εἰ δ’ ἀγνοεῖ ὁ πάσχει, θαῦμα οὐδέν· ἐπεὶ καὶ οἱ ἐρώντες καὶ ὅλως οἱ τὸ τῆδε κάλλος τεθραυμακότες ἀγνοοῦσιν ὅτι δι’ ἐκεῖνο· δι’ ἐκεῖνο γάρ. Ὅτι δὲ εἰς τὸ **παραδειγμα ἀνάγει** τὸ „ἠγάσθη“, δῆλον ποιεῖ ἐπιτηδες τὸ ἐξῆς τῆς λέξεως λαβῶν· εἶπε γὰρ **ἠγάσθη τε καὶ ἔτι μᾶλλον πρὸς τὸ παραδειγμα αὐτὸ ἐβουλήθη ἀφομοιωῶσαι** (Pl.Ti.37c7–d1), τὸ κάλλος τοῦ παραδείγματος οἷον ἐστὶν ἐνδείκνυμενος διὰ τὸ ἐκ τούτου τὸ γενόμενον καλὸν καὶ αὐτὸ ὡς εἰκόνα ἐκείνου εἰπεῖν·

der Idee, (11) als bewundernswert aufzeigen will. Denn alles, was gemäß einem Anderen geschaffen ist, hat, wann immer jemand es bewundert, die Bewunderung für das, gemäß dem es geschaffen ist. Wenn er aber nicht weiß, was er erfährt, ist es kein Wunder; denn auch die Liebenden und überhaupt die Bewunderer der hiesigen Schönheit wissen nicht, dass sie auf Grund (15) jener (jenseitigen Schönheit) vorhanden ist. Denn auf Grund jener existiert sie. Dass er (Platon) aber das „er staunte an“ auf das Vorbild bezieht, macht er ausdrücklich deutlich, indem er folgende **Redewendung** benutzt: Denn er sagte: „**er staunte an und wollte es noch mehr dem Vorbild ähnlich machen**“, und zeigt dabei auf, wie beschaffen die Schönheit des Vorbildes ist, indem er sagt, dass das aus diesem Entstandene auch selbst schön ist, da es ein Abbild von jenem ist.“⁸⁴⁸

Diese Thematik durchzieht die 31ste Schrift und die „Theologie“. Platons „er staunte es an“⁸⁴⁹ deutet Plotin als Bestätigung der Schönheit des Vorbildes. Das aus diesem Schönen Geschaffene könne auch nur schön sein und zeige bzw. bestätige die Schönheit des Vorbildes. Dies ist ebenfalls Thema der „Theologie“ und der gesamten 31sten Schrift: es gibt den Grund an, warum der Geist in die hiesige Welt kam: um Gottes Wirken zu bestätigen. Bei Platon wird die hiesige Schönheit bewundert. Plotin interpretiert um und bezieht die Bewunderung auf die jenseitige Schönheit.⁸⁵⁰

Plot.5.8.9.13–26⁸⁵¹ und 40–47: **Nach der Betrachtung des hiesigen Kosmos folgt mit Gottes Hilfe die Betrachtung des geistigen Kosmos; „Der eine ist alle“; das Sein ist das Schöne, ein Abbild ist mehr „Sein“, wenn es mehr Anteil an der Idee des Schönen hat.**

(13) „**dann rufe Gott an**, der sie geschaffen hat, deren Vorstellung du hast, und **bete, dass er kommt**. Der aber (15) möge kommen und seinen Kosmos bringen mit allen Göttern darin, **wobei er einer ist und alle und jeder Einzelne alle, sie sind zusammen zu einer Einheit**. Auch sind sie zwar durch die Wirkkräfte verschieden, aber **durch jene eine vielfache (Wirkkraft) sind alle einer oder vielmehr der eine ist alle**. Denn nicht bleibt er selbst dahinter zurück, wenn alle jene werden. Zusammen aber sind sie und (20) jeder einzelne wiederum getrennt in einem Zustand ohne Ausdehnung und ohne wahrnehmbare Gestalt – denn sonst wäre der Eine dort, der Andere woanders und jeder Einzelne aber nicht als Ganzes in ihm – und nicht hat er andere Teile für

⁸⁴⁸ Übersetzung A.G.

⁸⁴⁹ Pl.Phdr.250c7ff.

⁸⁵⁰ Harder / Beutler / Theiler 1964 (III b), S. 391, halten die Interpretation Plotins für „falsch“.

⁸⁵¹ Plot.5.8.9.13–26: Plot.5.8.9.13–26: **θεὸν δὲ καλέσας** τὸν πεποιηκότα ἧς ἔχεις τὸ φάντασμα **εὖξαι ἐλθεῖν**. Ὁ δὲ ἦκοι τὸν αὐτοῦ κόσμον φέρων μετὰ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ // θεῶν **εἷς ὢν καὶ πάντες, καὶ ἕκαστος πάντες συνόντες εἰς ἓν**, καὶ ταῖς μὲν δυνάμεσιν ἄλλοι, **τῇ δὲ μία ἐκείνη τῇ πολλῇ πάντες εἷς· μᾶλλον δὲ ὁ εἷς πάντες**· οὐ γὰρ ἐπιλείπει αὐτός, ἦν πάντες ἐκεῖνο γένωνται· ὁμοῦ δὲ εἰσι καὶ (20) ἕκαστος χωρὶς αὐτῶν ἐν στάσει ἀδιαστάτῳ οὐ μορφήν αἰσθητὴν οὐδεμίαν ἔχων - ἤδη γὰρ ἂν ὁ μὲν ἄλλοθι, ὁ δὲ πού ἄλλαχόθι ἦν, καὶ ἕκαστος δὲ οὐ πᾶς ἐν αὐτῷ – οὐδὲ μέρη ἄλλα ἔχων ἄλλοις ἢ αὐτῷ, οὐδὲ ἕκαστον ὅλον δύναμις κερματισθεῖσα καὶ τοσαύτη οὕσα, ὅσα τὰ μέρη μετρούμενα. **Τὸ δὲ ἐστὶ** (25) – **τὸ πᾶν** – **δύναμις πᾶσα**, εἰς ἅπειρον μὲν ἰούσα, εἰς ἅπειρον δὲ δυναμένη·

andere außer für sich selbst und es ist auch nicht jeder einzelne Teil als ein Ganzes eine Kraft, die in Stücke geschnitten ist, und jeweils so groß, wie die Teile zugemessen werden. (25) Das aber – **das Ganze – ist die ganze Kraft**, die bis ins Unendliche geht und ins Unendliche kräftig ist. [...]

(40–47)⁸⁵² Daher ist auch **das Sein ersehnt, weil es dasselbe ist wie das Schöne, und das Schöne ist geliebt, weil es das Sein ist**. Welches der beiden aber die Ursache welches der beiden ist: warum muss man danach forschen, da es **nur eine einzige natürliche Beschaffenheit** gibt? (43) Denn dies hiesige trügerische Sein bedarf eines hinzugefügten schönen Bildes, damit es schön erscheint und überhaupt ist, und es hat soweit (45) ein Sein, wie es Anteil an der Schönheit gemäß der Idee hat, und es wird umso vollendeter je mehr es (Anteil) nimmt. Denn (dem wahren Sein) entsprechender ist das schöne Sein.⁸⁵³

Diesem Text geht voraus, wie man sich den hiesigen Kosmos als Einheit in Form einer durchscheinenden Kugel vorstellen kann. Dort folgt mit der Vorstellung der äußeren Sphäre zugleich die Vorstellung der Sonne, zugleich auch die der Sterne und die der Erde und die der anderen Dinge. Auf diese geistige Weise möge auch die helle Vorstellung des geistigen Kosmos in der Seele geschehen unter Anrufung Gottes als Unterstützung. Dieser ist einer und durch die Vielfalt, die durch die ganze Kraft entsteht, alle. Die jenseitige unendliche Kraft (*dynamis*) ist bloßes (nur) Sein (*monon to einai*) und bloßes Schönsein (*monon to kalon einai*). Daher ist „**das Sein ersehnt, weil es dasselbe ist wie das Schöne**, und das Schöne ist geliebt, weil es das Sein ist.“ Denn Beides ist von *einer Natur* (*mia physis*). Der Vergleich mit der Kugel erscheint in der Harmonisierungs-Passage und wurde in Kapitel 4.2 und 4.3 behandelt. Das *annīya-faqat*-Thema, d.h. dass der Schöpfer bloßes Sein ist,⁸⁵⁴ und die Anrufung Gottes in einer Situation, die menschliches Erkennen übersteigt, werden ebenfalls in der „Theologie“ behandelt. Ein weiteres zentrales Thema der „Theologie“ ist die *dikaiosyne* und *sōphrosyne*.⁸⁵⁵ Der Schlusssatz des folgenden Beispiels steht, anders ausgedrückt, als eine Kern-Aussage am Anfang der „Theologie“, wo der Philosoph sagt, dass der gesuchte Anfang das erstrebte Ziel sei, dass Kausalursache und Zweckursache übereinstimmen.⁸⁵⁶ Alles beruht auf einem göttlichen

⁸⁵² Plot.5.8.9.40–47: Διὸ καὶ τὸ εἶναι ποθεινὸν ἐστίν, ὅτι ταῦτόν τῳ καλῷ, καὶ τὸ καλὸν ἐράσμιον, ὅτι τὸ εἶναι. Πότερον δὲ ποτέρου αἴτιον τί χρῆ ζητεῖν οὐσίας τῆς φύσεως μιᾶς; Ἦδε μὲν γὰρ ἡ ψευδῆς οὐσία δεῖται ἐπακτοῦ εἰδώλου καλοῦ, ἵνα καὶ καλὸν φαίνεται καὶ ὅλως ἢ, καὶ κατὰ τοσοῦτόν ἐστι, καθόσον μετείληφε κάλλους τοῦ κατὰ τὸ εἶδος, καὶ λαβοῦσα, ὅσῳ ἂν λάβῃ, μᾶλλον τελειότερα· μᾶλλον γὰρ οἰκεία ἢ καλή.

⁸⁵³ Übersetzung A.G.

⁸⁵⁴ Peter Adamson 2002 hat das Vorkommen des *annīya faqat* in der „Theologie“ dem Verfasser einer auf den Enneaden des Porphyrius basierenden Großschrift zugeschrieben, den er al-Ḥimṣī nennt.

⁸⁵⁵ S. Kapitel 2 dieser Arbeit zu Liber / Mīmar XII.

⁸⁵⁶ Diese Stelle wurde im AS-Ms goldfarben gekennzeichnet.

Gerechtigkeits- und Ordnungsprinzip bzw. dem nicht von Menschen benennbaren Ur-Schöpfer. Diese Lehre durchzieht die „Theologie“ und gehört zur Kern-Lehre Plotins.

Plot.5.8.10.4–17⁸⁵⁷: Praecessio bzw. Processio, Principium und Finis: Die Lösung

Kap. 10 „Der (geistige Kosmos) aber (5) tritt heraus für sie aus irgendeinem unsichtbaren Ort und geht hoch über ihnen auf und beleuchtet alles und füllt es mit Licht und diejenigen, die unten sind, verwirrt er, und sie wenden sich ab, da sie wie bei der Sonne nicht die Fähigkeit entwickelt haben zu sehen.⁸⁵⁸ Die einen nun halten ihn aus (9) und betrachten ihn auch, die Anderen aber werden verwirrt, je nachdem wie viel sie von ihm wegstehen. Diejenigen aber, die imstande sind zu sehen, die sehen und blicken alle auf ihn und auf das, was von ihm kommt. Nicht aber nimmt jeder Einzelne bei sich immer dasselbe als Anblick auf, sondern **der, der beharrlich betrachtet**, der sieht die **Quelle und Natur des Gerechten** hervorleuchten, ein Anderer aber füllt sich mit dem Anblick der **Besonnenheit** an, nicht solcher, wie die Menschen sie an sich haben, wenn sie sie haben. Denn diese (die Besonnenheit) ahmt gewissermaßen jene nach. **Die aber bei allem ist (die Gerechtigkeit), wenn sie sozusagen über die ganze Größe von ihm (dem oberen Kosmos) läuft, wird als letzte gesehen von denen, die bereits vieles deutlich geschaut haben.**“⁸⁵⁹

Die Belege aus dem Teil C der 31sten Schrift haben vor allem gezeigt, dass Themen der Harmonisierungs-Passage der Lf auch in der 31sten Schrift Plotins vorhanden sind. Diese sind vor allem die Erste Materie und die Ur-Form, dass *principium* und *finis* übereinstimmen und dass der Mensch, da er zum Geistigen gehört, nach seiner Geburt auch seine Form schafft und zu seinem geistigen Ursprung zurückkehrt. Die Art der Behandlung und ihre Thesen gehen auf Plotin zurück. Das ist ein weiteres Argument dafür, dass die Harmonisierungs-Passage ursprünglich zur „Theologie“ dazugehörte, deren Verfasser offenbar mit Plotins Lehren vertraut war.

⁸⁵⁷ Plot.5.8.10.4–17: Ὁ δὲ ἐκφαίνεται αὐτοῖς ἐκ τινος ἀοράτου τόπου καὶ ἀνατεῖλας ὑψοῦ ἐπ’ αὐτῶν κατέλαμψε μὲν πάντα καὶ ἐπλησεν αὐγῆς καὶ ἐξέπληξε μὲν τοὺς κάτω, καὶ ἐστράφησαν ἰδεῖν οὐ δεδυνημένοι οἷα ἥλιον. Οἱ μὲν ἀπ’ αὐτοῦ ἀνέχονται τε καὶ βλέπουσι· οἱ δὲ ταράττονται, ὅσῳ ἂν ἀφεστήκωσιν αὐτοῦ. Ὅρωντες δὲ οἱ δυνηθέντες ἰδεῖν εἰς αὐτὸν μὲν βλέπουσι καὶ εἰς τὸ αὐτοῦ· οὐ ταῦτὸν δὲ ἕκαστος ἀεὶ θέαμα κομίζεται, ἀλλ’ ὁ μὲν ἀτενὲς ἰδὼν ἐκλάμπουσαν εἶδε τὴν τοῦ δικαίου πηγὴν καὶ φύσιν, ἄλλος δὲ τῆς σωφροσύνης ἐπλήσθη τοῦ θεάματος, οὐχ οἷαν ἄνθρωποι (15) παρ’ αὐτοῖς (Henry / Schwyzer αὐτοῖς), ὅταν ἔχωσι· μιμεῖται γὰρ αὕτη ἀμηγέπη ἐκείνην· ἢ δὲ ἐπὶ πᾶσι περὶ πᾶν τὸ οἷον μέγεθος αὐτοῦ ἐπιθέουσα τελευταία ὀρᾶται, οἷς πολλὰ ἤδη ὄφθη ἐναργῆ.

⁸⁵⁸ Man könnte diese Stelle als Hinweis auf die Ekliptik der Sonne sehen.

⁸⁵⁹ Übersetzung A.G.

8 Vermächtnis Plotins und der „Theologie“

Nach den Übersetzungen und Analysen von Plotins 31ster Schrift im Zusammenhang mit seinen anderen Schriften und dem Inhalt der Lf und Kf der „Theologie“ behandelt Kapitel 8 folgende Themen:

- 8.1 Die Interpretation des Inhalts der auf die Traktate IV, XI und XIV aufgeteilten 31sten Schrift Plotins, um deren Schlüsselfunktion als *reversio animae in veritatem divinam*⁸⁶⁰ und ihre Interpretation der *Genesis* aufzuzeigen,
- 8.2 die Rezeption und Bedeutung der Themen der „Theologie“,
- 8.3 Vermutungen über einen Verfasser der „Theologie“ und dessen Intention bei der Auswahl der plotinischen Schriften.

8.1 Die 31ste Schrift als Schlüssel zum Verständnis der „Theologie“

Am Beginn der „Theologie“ wird in Liber / Mīmar I der Rahmen für den Weg der menschlichen Seele zur Erkenntnis der Wahrheit vorgegeben: *das gesuchte Prinzip, der Urgrund, sei das erstrebte Ziel, das zuletzt gefunden werde*. Es werde gefunden, da die Seele unsterblich sei. Das sei für jeden Menschen allein schon daran ersichtlich, dass man in der Not die „toten“ Seelen um Beistand bittet. Mit dieser hinzugefügten Erläuterung zum Schlussteil der Schrift Plotins „Über die Seele, die nicht sterblich ist“, hat der Verfasser der „Theologie“ auch dem Nicht-Philosophen vor Augen geführt, dass die Seele unsterblich ist. Anschließend folgt die *Lahū*-Passage. Als Vorlage diente Plot.4.8[6]. Dort ist es Plotin, der sich selbst fragt, warum er nach der Vereinigung mit dem Nous wieder in den sinnlichen Bereich hinabgestiegen ist. In der arabischen Fassung der „Theologie“ bleibt die Identität des Fragenden offen bzw. al-Fārābī nennt als Fragenden Aristoteles, Suhrawardī Platon, die lateinische Fassung ebenfalls.⁸⁶¹ Die Antwort auf diese Frage gibt in der „Theologie“ der göttliche Platon, dessen Vereinigung mit dem Nous bekannt war. Sie wirkt wie eine Verkündigung: um den Geist und das Leben dorthin zu bringen.⁸⁶² Einen weiteren Rahmen der „Theologie“ bietet die Schöpfung in der Zeit und außerhalb der Zeit. Am Ende von Liber / Mīmar I wird in einer Erläuterung des Verfassers auf das Problem der Schöpfung in der Zeit hingewiesen. Wenn der Schöpfer außerhalb der Zeit steht, ist auch

⁸⁶⁰ Rückkehr und Rückwendung der Seele zur göttlichen Wahrheit.

⁸⁶¹ Vgl. zum Thema der Zuschreibung der Ekstasis-Passage: Kapitel 2.2 dieser Arbeit zu Mīmar I und Di Branco 2014, S. 215–217.

⁸⁶² Diet S. 11.

die Schöpfung keiner Zeit unterworfen. Erschafft der Schöpfer in der Zeit die Dinge, so ist auch das Verursachte zeitlich.⁸⁶³ Am Ende der „Theologie“ werden die geistige Schöpfung und die Formen *im* Geist geschildert, die außerhalb der Zeit sind, und es steht als Fazit, dass die *materia prima* in der hiesigen Welt nicht erkannt wird, weil sie unter vielen Formen verborgen ist. Ein Hauptthema der gesamten „Theologie“ sind demnach die Ur-Materie und die Ur-Form als unveränderliche Wahrheit im Intellekt. Dieser ist der Logos Gottes bzw. das *verbum divinum*. Wie man den Logos des Schöpfers durch Kontemplation erkennt, ist das Thema der 31sten Schrift Plotins, welche die Basis für Traktat IV, XI und den Schlussteil der „Theologie“ bildet und daher eine wichtige Funktion erhält.

Der Weg zur Gotteserkenntnis ist möglich, da dem Menschen der mögliche Intellekt bei der Geburt mitgegeben wurde. Die Erklärung bietet die Harmonisierungs-Passage der Lf am Anfang von Liber / Mīmar IV nach der Nennung der Gottesbezeichnungen. Die Harmonisierungs-Passage wird in der Kf nur in der integrierten Inhaltsangabe erwähnt, aber nicht ausgeführt. Sie stammt offenbar vom Verfasser der „Theologie“. Sie verbindet die geistige Welt und die Sinneswelt durch die Harmonisierung von Aristoteles mit Platon. Gott kann man nicht erfassen außer durch seine erste Tat, den Intellekt. Der Intellekt ist sein Attribut im Sinne einer Wesenseigenschaft. Der Intellekt bzw. der erste Beweger, der auf sich selbst schaut und selbst unbeweglich ist, erzeugt durch Verlangen nach sich selbst die Bewegung und bewirkt damit die Formung der *materia prima*. Er ist die Ursache von allem und verhält sich je nach Interpretation wie ein Punkt eines Kreises, d.h. wie ein Punkt auf der Peripherie eines sich bewegenden Kreises, oder auch wie die Achse einer Spirale oder der Mittel-Punkt eines Kreises.⁸⁶⁴ Er umfasst alle Formen bzw. Ideen, alles strebt zu ihm durch Verlangen zurück. Dies ist die Kernlehre Plotins, die beinhaltet, dass der Intellekt auf sich selbst schaut und die ewigen Ideen *in* ihm sind. Die All-Seele als Formungskraft dient als Mittlerin zwischen dem Intellekt und der Sinneswelt. An dieser Stelle am Ende der Harmonisierungs-Passage in Liber / Mīmar IV setzt die Leitfrage der 31sten Schrift ein: „Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?“, d.h. wie könnte jemand Gottes Wahrheit schauen und die Ideen *in* seinem geistigen Bereich? Dies geschieht durch aktive Kontemplation. Gottes *vestigia* und *imagines* sucht die nach der Wahrheit strebende Seele des Menschen zunächst in der Sinneswelt, um zum geistigen Archetyp bzw. zum *exemplar* zu gelangen. Dabei hilft die

⁸⁶³ Vgl. Cristina D’Ancona 2001, S. 106–107.

⁸⁶⁴ Der Punkt-Kreis-Vergleich bietet einen großen Interpretationsspielraum und ist noch nicht endgültig gelöst. Bei Harder wird der „Punkt“ als „Mittelpunkt“ interpretiert, in der Enneaden-Fassung des Porphyrius auch als „Mittelpunkt“ bzw. „κέντρον“ erklärt.

pulchritudo zusammen mit ihrem Glanz als Spur im Abbild des Göttlichen. Sie ist das Abbild der wahren, guten, reinen, einfachen, unvermischten, nicht zusammengesetzten Wahrheit. Im Kosmos besteht die Ordnung (*τάξις*) darin, dass jede Art (*species*) ihrem wahren Wesen entspricht. Die Schönheit wird mit der natürlichen Vernunft und intuitiv durch Kontemplation erkannt und auf dem Weg dorthin auch durch aristotelische Beweisführung (*ἀπόδειξις*) und Analogieschlüsse. Eine weitere Voraussetzung für die Erkenntnis der *veritas divina* ist die Unsterblichkeit und Präexistenz der Seele, damit sie zu dieser *einen* absoluten Wahrheit zurückkehren kann. Diese wird in der „Theologie“ gleich am Anfang als Axiom vorausgesetzt.⁸⁶⁵ Die Erkenntnis-Stufen in den Traktaten, die sich direkt auf die 31ste Schrift beziehen, sind folgende: In *Mīmar IV* erfolgt der Weg des Menschen zur *veritas* durch Kontemplation der Schönheit bzw. ihrer Idee: zunächst in der Kunst, dann in der Natur, weiter in der Seele eines rechtschaffenen weisen Mannes und schließlich in den Geistwesen. Dazu ist er durch geistige Vorstellungskraft und geistige Tätigkeit (*intellectio*) fähig, da seine Seele präexistiert. Die geistige Seele kann sich auf Grund ihrer Gottähnlichkeit an ihren Ursprung angleichen, wenn sie rein und nicht durch sinnliche Dinge beschwert ist. Sie ist die Mittlerin zwischen dem Abbild (*imago*) der irdischen Schöpfung und den Begriffen und Ideen in der geistigen Welt (*rationes et exemplaria*). Der Mensch als Abbild des Göttlichen sucht strebsam mit seiner Seele und seinem natürlichen Verstand die Spuren (*vestigia / ἵχνη*) und Abbilder (*imagines / εἶδη*) des Göttlichen. Dabei hilft dem Menschen die geistige und damit göttliche Schönheit und Ausstrahlung (*Perilampsis*)⁸⁶⁶, d.h. das göttliche Licht. Wenn die Seele sich schon im inkarnierten Zustand durch geistige Schau gereinigt hat und stark genug ist, wird ihr geistiges Auge vom Licht der Wahrheit nicht verwirrt, sondern sieht die geistige Schönheit und Wahrheit. Bei dieser geistigen Erkenntnis hilft keine aristotelische Logik mehr (Ende *Mīmar IV*). Diese Erleuchtung (*Ellampsis*) trifft denjenigen, der mit Verlangen und Liebe dazu fähig ist, mit einem Mal ohne diskursives Denken intuitiv.

Die psychologische Vorbereitung für das Empfangen der göttlichen Pracht und Schönheit durch die analoge Übertragung der Schönheit auf den geistigen Bereich ist Plotins Leistung.⁸⁶⁷ Bis dahin wurde der Geist bzw. der geistige Bereich nicht so systematisch mit der wahren Schönheit

⁸⁶⁵ Plotin behandelt in Plot.4.7[2].8⁵ die Präexistenz der Seele. Es ist bemerkenswert, dass Plotins eigene Beweisführung in der „Theologie“ fehlt, auch wenn sie vorausgesetzt wird. Sonst könnte die Seele nicht zu ihrem Ursprung zurückkehren.

⁸⁶⁶ Plot.5.1[10].

⁸⁶⁷ Bereits bei Philon, *De Opificio*, behandelt, jedoch nicht zum zentralen Thema gemacht.

als Abbild der „überschönen“ Schönheit (des unsagbaren Göttlichen) gleichgesetzt.⁸⁶⁸ Dadurch, dass die geistige leuchtende *Schönheit* des Intellekts in seinen Abbildern gesucht wird, ist evident, warum der Suchende sich willentlich und verlangend zu seinem göttlichen Ursprung zurückwendet (*reversio* / *ἐπιστροφή*) und sich reinigt (*purgatio* / *κάθαρσις*). Er strebt auf Grund seiner Ähnlichkeit (*similitudo* / *ὁμοιότης*) nach seinem göttlichen Ursprung und seiner Vollendung, so wie ein Liebender das Schöne erstrebt. Wer sich selbst, d.h. seine Seele, betrachtet, sich auf sich besinnt, erkennt das Geistige, d.h. das Göttliche, in sich und seinen göttlichen Ursprung, wenn er schon viele Theoreme (geistige Schaubilder) gesehen hat. Er vereinigt sich mit dem Intellekt und wird lichtartig.⁸⁶⁹ Das Ziel wird mit dem Geist und der Seele als Vermittler des „vor dem Geist Seienden“, d.h. des Ur-Seienden und Ur-Grundes, erreicht. Das entspricht Plotins Lehre.⁸⁷⁰

Eine andere Stufe der Erkenntnis ist in *Mīmar* XI (Schlussteil von *Mīmar* VIII in der Kf) erreicht. Wenn der Geist (*'aql*), die geistgewordene Seele, nach dem Aufstieg zur noetischen Welt gefragt würde, was er gesehen habe, würde er antworten:

„dass er die That des Ur-Schöpfers, und dies ist die Geistwelt, deren Ursache Gott ist, gesehen habe, und dass in dieser Welt alle Dinge ohne Qual und Mühe seien.“⁸⁷¹

„Das erste „Dass“ (d.i. Wesen), ist das *erste Licht*. Dies ist das Licht des Lichtes ohne Ende, nimmer schwindend; es hört nicht auf die Geistwelt immerfort zu erleuchten und zu durchstrahlen, und deshalb vergeht die Geistwelt weder noch verschwindet sie je.“⁸⁷²

Das Licht symbolisiert die Wirkung Gottes, weil vom Menschen keine Aussage über den transzendenten Gott gemacht werden kann.⁸⁷³ Genau wie die menschliche Seele die sinnliche Schönheit begehrt, so begehrt die Seele des Geistmenschen die geistige Schönheit und die wirkliche Wahrheit. Wenn der Geistmensch das Licht des Intellekts betrachtet, wird seine eigene Seele erleuchtet. Daher sucht und erstrebt der Philosoph, „der Liebhaber der Weisheit“, die Weisheit. Für die geistige Erkenntnis muss abstrahiert und ein geistiges Schaubild, d.h. ein Gleichnis,

⁸⁶⁸ Vgl. Philon, *De Opificio*. Da man über Gott nichts aussagen kann, werden Steigerungen benutzt: statt „schön“ z.B. „überschön“.

⁸⁶⁹ Glückseligkeit und Erlösung werden in diesem Kontext erst nach dem Tod erreicht, wenn die Seele losgelöst vom Körper und der sinnlichen Welt ist. Nur wenigen gelingt es wie Platon und Plotin bereits zu Lebzeiten.

⁸⁷⁰ S. Einleitungspassage der „Theologie“. S. Plot.6.7[38].42; Plot.5.1[10].12.

⁸⁷¹ Diet S. 119; vgl. Plot.5.8.[31]12 und Nic XI.3. Plotin spricht im Gleichnis: Uranos entspricht dem Urschöpfer und Gott.

⁸⁷² Diet S. 120; „Licht des Lichtes“ ist auch der Name für Gott in der Ischrākī-Bewegung.

⁸⁷³ Vgl. Plotins *ὁ ἐπέκεινα* in Plot.5.8.1.

betrachtet werden. Als *Zwischenstufe* dient in Mīmar XI die Himmelswelt. Mit Jupiter als Aszendenten wird das Verhältnis Mensch und Sternen-Gott und ihre Einheit als *consubstantialitas* (*ḡamia ḡauhar / homoousion*⁸⁷⁴) erklärt und dient als Interpretation des Verhältnisses Mensch und Intellekt bzw. Schöpfer in der geistigen Welt.

Im ersten Teil von Mīmar XIV, dessen Grundlage Plot.6.7[38] ist, wird deutlich gemacht, dass die All-Form sowohl den ersten Menschen als auch alle geistigen Vorbild-Formen im geistigen Bereich enthält. Im Schluss-Teil der „Theologie“, dem Teil B der 31sten Schrift, werden die „Schau der geistigen Welt“, der Grund der Gründe, die Symbolik der Schrift- und Bildzeichen behandelt, d.h. ihre *innere* Bedeutung, und die Genesis der geistigen Welt, d.h. Gottes erste Tat bzw. das *verbum primum*. Damit ist der gesuchte Anfang, der zuletzt gefunden wird, als Ziel erreicht. Die „Schau der geistigen Welt“ verbindet kunstvoll die Teile der 31sten Schrift in Mīmar IV und XI, die jeweils mit der geistigen Schau schließen und beginnen. Die geistige Welt ist die *ars aeterna*. In Mīmar IV konnte der wahre Künstler wie Phidias durch die Zeus-Statue ebenfalls „Wahres“ schaffen, da die Idee der Kunst in seinem Geist war. Die Interpretation der wahren Kunst, die nicht einfach die Natur nachahmt, sondern die Idee der Kunst und damit einen höheren Wahrheitsgehalt besitzt, ist eine Umdeutung Platons seitens Plotins und wurde von seinem Schüler Amelius aufgenommen, der Plotin durch den Künstler Carterius in einem Bild darstellen ließ, das nicht einfach ein äußeres Abbild, sondern die Wesens-Züge Plotins darstellen sollte.

Auch die alten Weisen haben die geistige Welt gesehen, sei es durch angeborenen oder erworbenen Intellekt. Als Beweis dient die Symbolhaftigkeit der Hieroglyphen. Wann immer sie etwas schrieben, taten sie es durch ein Abbild und *zeigten* damit, dass jede Weisheit durch ein Symbol dargestellt werden kann. Plotin bezieht sich auf die Ägypter,⁸⁷⁵ genauso wie die lateinische und judäo-arabische Fassung. In der arabischen Kf ist Plotins Berufung auf die *ägyptischen* Weisen nur im AS-Ms erhalten, in Dietericis Vorlagen erscheinen stattdessen die „*einsichtigen* Weisen“. Auch dies ist ein Zeichen dafür, dass die Lf näher am Original ist als die Kf.

⁸⁷⁴ Plot.4.7[2].10.19.

⁸⁷⁵ Plot.5.8[31].6.

Am Ende der „Theologie“ wird ein bedeutendes Theorem Plotins durch den Begriff *naqūlu* eingeführt, das im Aya Sofya Ms mit Goldfarbe gekennzeichnet ist. Dieterici übersetzt die Stelle folgendermaßen:

„Die Aussprüche der Alten stimmen darin überein, dass diese Welt weder aus sich noch durch Zufall, sondern von einem weisen, vortrefflichen Schaffer herrühre. Nur müssen wir danach forschen, wie er diese Welt machte.“⁸⁷⁶

Die Wirkung des Intellekts und dessen, was darüber ist, scheinen in den Aussprüchen der Alten vereint zu sein.⁸⁷⁷ Es folgt die Schöpfung der Welt: der geistigen mit einem Mal ohne Überlegung.⁸⁷⁸ Die *geistige Schöpfung* ist das *verbum divinum*, d. h. die *veritas divina*. Die „Theologie“ endet mit dem entscheidenden Satz, dass keiner die wahre Substanz (auf Erden) sehen kann, weil sie unter vielen Formen verborgen ist. Kein Sinn kann sie erfassen.

Den krönenden Abschluss des Werkes und zugleich wieder den Anfang bildet die *Genesis der noetischen Welt*, die verständlicherweise nicht als Hexaëmeron zu deuten ist. Die Ursache aller Ursachen, die Gottheit, schafft aus sich heraus mit einem Mal ohne Überlegung den *Intellectus agens* und lässt seine Kraft, das Erste (unbegrenzte) Licht, in ihn hineinfließen. Dadurch ist der Intellekt diesem Licht und dieser Kraft am nächsten und schafft den beständigen geistigen Bereich aus Ideen und Seelen. Durch ihn sind auch alle sinnlichen Dinge, die mit den geistigen Substanzen verbunden sind, geschaffen worden. Im geistigen Bereich ist alles in vollkommener, reiner, unverhüllter und *unvermischter* Weise vorhanden, sonst wäre es nicht ewig. Die Hyle formt sich kraft der *einen* Dynamis durch eine Art *forma communis*, d.h. durch eine geistige Formkraft⁸⁷⁹, in dem geistigen Bereich. Wenn sie heraustritt, nimmt sie die Form der Elemente auf und darauf folgend weitere Formen. Daher erkennt der Mensch die erste (geistige) Hyle nicht mehr, da sie durch viele angenommene Formen verhüllt ist. Hier bedarf es der Tat, um zum reinen unvermischten Ursprung zu gelangen. Ursache, Rückwendung und Ziel gehören zusammen und sind das Kompositionselement der „Theologie“. Diese Elemente befinden sich, wie in Kapitel 7 gezeigt wurde, zusammengefasst auch im Teil C von Plotins 31ster Schrift. Die geistige Genesis ist der zentrale Punkt zum Verständnis der „Theologie“. Es

⁸⁷⁶ Diet S. 166–67; s. Plot.5.8[31].7, Petrus Nicolaus XIV.15, AS 197 r8.

⁸⁷⁷ Die dem *einen* Schöpfer zugeschriebenen Eigenschaften „weise“ und „vortrefflich“ werden auf einer anderen Ebene genannt und haben eine andere Beschaffenheit als die, die wir mit unseren Fähigkeiten erfassen können; denn in Bezug auf Gott kann auf menschlicher Ebene keine Prädikation Gottes stattfinden.

⁸⁷⁸ Vgl. Philon, *De Opificio*; ich danke dem Kolloquium von Prof. Schmidt-Biggemann und seinem Team Frank Böhling, Dana Eichhorst und Julian Kiefer für die intensiven Philon-Gespräche. Zur Deutung einer sinnlichen Genesis siehe Cristina D’Ancona 2017b, S. 22–25.

⁸⁷⁹ Man könnte dabei an die Gravitationskraft denken.

gibt keine Lehre, die sie vermitteln kann. Diese Grenze hat schon Platon durch seine Aussage deutlich gemacht, dass jeder selbst nach dem Göttlichen, der Wahrheit, mit Verlangen streben muss, so gut er vermag.⁸⁸⁰ Das kann durchaus unter Anleitung eines Weisen geschehen, nicht jedoch durch dessen fertige Lehre, die es auf menschlicher Ebene in der hiesigen Welt gar nicht geben kann. Die Menschen erkennen nicht die göttliche, reine, klare Substanz, die *prima materia / hyle*, da sie verhüllt ist. Dieser Abschluss-Satz bezieht sich sowohl auf Mīmar I und den *principale quaesitum*-Satz als auch auf die Harmonisierungs-Passage von Aristoteles mit Platon am Anfang von Mīmar IV (Lf). Der Weg zur Wahrheit, dem geistigen Bereich *in* Gott, bestimmt als strukturgebendes Element die Komposition der „Theologie“. Hierbei spielt die Unterscheidung von innerer und äußerer Wahrheit eine entscheidende Rolle. So wurden die verschiedenen Perspektiven von Platon und Aristoteles zusammengeführt. Die Welt der Ideen entspricht der wirklichen – dem Menschen verborgenen – Wahrheit, die hiesige sichtbare Welt der äußeren sichtbaren Wahrheit. Daher müssen die Menschen kraft ihres bei der Geburt mitgegebenen Intellekts danach streben, das Göttliche in sich selbst zu suchen. Zugleich ist die Darstellung der geistigen Welt und des Geistigen das, was nach Ansicht Plotins und seiner Schüler bei Aristoteles fehlte: eine Theologie. Hierin liegt auch eine Schlüsselfunktion der 31sten Schrift Plotins für die „Theologie des Aristoteles“. Methodisch setzt Plotin dies durch eine Analogiebildung von der sinnlichen Welt (über die Himmelswelt) zu der geistigen Welt um. Stilistisch tut er dies durch Paradoxa, wenn z.B. die Materie geistig ist und die Formen verhüllend sind, wenn die Welten sich in der Wahrnehmung vermischen. Inhaltlich hat Plotin die Lehre des Aristoteles mit Platons Lehre verbunden und dadurch seine eigene Lehre geschaffen.

Plotins Lehre birgt Zündstoff. Wenn jeder selbst nach der wahren Erkenntnis streben muss, wozu brauchen die Menschen dann Vermittler wie die Institution der Kirche? Kann es ferner auf Erden eine *wirkliche Gerechtigkeit* geben, die doch in reiner Form nur bei Gott ist? Auf Erden sind nur Abbilder oder im schlimmsten Fall *Trugbilder*.⁸⁸¹ Das Thema *Gerechtigkeit* wird im *an-nawādir*-, „Kapitel“ („bāb“) behandelt, das im Aya Sofya Manuskript durch eine **Gold**schrift hervorgehoben ist und dadurch seine Bedeutung für die „Theologie“ anzeigt. Die Gerechtigkeit bildet eine wichtige Grundlage von Plotins Lehre und als Personifikation *Dike* auch von Plotins 31ster Schrift.

⁸⁸⁰ Traktat I; Nic I.4.

⁸⁸¹ Vgl. Pl.Tht. und Plot.3.4[15] bezüglich der Zuteilung des Lebens bei der Seeleninkarnation.

Die folgende Darstellung zeigt die *Reversio ad Veritatem Divinam* durch aktive Kontemplation der Schönheit / des Lichts in der sinnlichen und geistigen Schöpfung, wie sie in den Traktaten IV, XI, XIV der „Theologie“ behandelt wird.

Die Rückkehr der Seele zum göttlich-geistigen Ursprung durch (geistige) Kontemplation der Schönheit / des Lichts in der Schöpfung

„Harmonisierungs-Passage“:

Alles strebt zurück zu dem „einen“ Bewegter (Gott), der für alle durch Bewegung der Ursprung des Wesens ist und **finis & principium**; *geistiger Hylemorphismus*, erster Intellekt und All-Seele sind durch Gottes Wesen; der Intellekt ist wie ein Punkt und wie ein Kreis; der Intellekt wird dem Menschen bei der Geburt mitgegeben.

→ „Wie beschaffen wird die Betrachtung jenes Schöpfers sein“ (*qualis erit speculatio nostra illius Autoris?*)

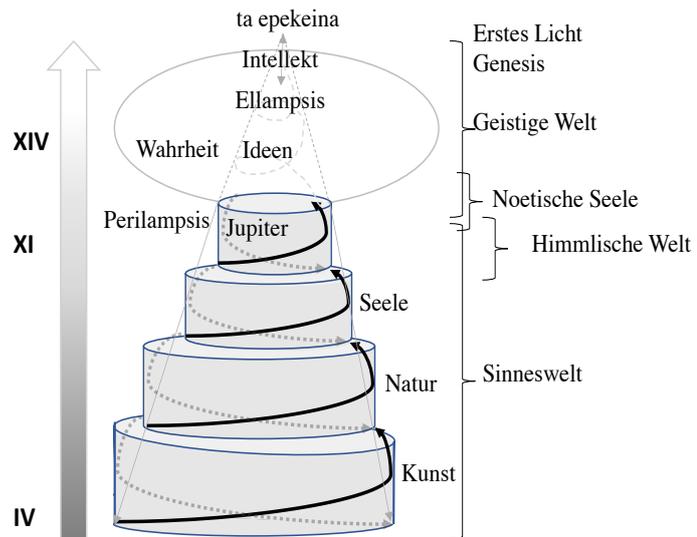


Abbildung 8-1 *Reversio Animae ad Veritatem Divinam* durch Kontemplation der Schönheit / des Lichts in der sinnlichen und geistigen Schöpfung in den Traktaten IV, XI, XIV der „Theologie“ (©A.G.)

Die Abbildung fasst die Stationen der sinnlichen und geistigen Kontemplation der Seele anschaulich zusammen, die in den Kapiteln vier bis sechs dieser Arbeit behandelt wurden. Sie zeigt, nachdem in der Harmonisierungs-Passage die Voraussetzungen dargestellt wurden, den Weg der Seele zurück zu ihrem geistigen Ursprung, d.h. zur göttlichen Wahrheit, durch die Betrachtung der Schönheit / des Lichts in der sinnlichen und geistigen Schöpfung, wie sie in den Traktaten IV, XI und XIV der „Theologie“ beschrieben wird (Pfeil links). Nach der Betrachtung der Schönheit in der Kunst, Natur und Seele in der Sinneswelt gelangt die Seele in einen Zustand, in dem sie je nach ihrer Fähigkeit die Himmelswelt mit Jupiter als Erklärung für die Sinneswelt oder als Gleichnis für die geistige Welt schauen kann (schwarze Spirale im Rondell). Wenn sie auf den Intellekt schaut, bildet die noetische (geistige) Seele mit dem Intellekt eine Einheit. Dieser hat die Ideen in sich und schaut auf das, was darüber ist: das Erste Licht und Gott (*ta epekeina*). Jener erleuchtet und umstrahlt (graue Pfeile und Spirale) durch das Erste Licht sowie durch den Intellekt und die Seele seine Schöpfung, die geistige und die sinnliche Welt.

8.2 Rezeption und Bedeutung der Themen der „Theologie“

Die Rezeption der „Theologie“ bzw. ihrer einzelnen Themen und Themenkomplexe können auf einen möglichen Verfasser bzw. ihre Entstehungszeit hindeuten. So werden im Folgenden die Themen dargestellt, die kulturübergreifend den Zeitgeist trafen oder auf einzelne Gelehrte wirkten. Hierzu gehören auch die Lehrmeinungen (*dogmata*), die Ende des 16ten Jh.s dazu führten, dass die lateinische „Theologie des Aristoteles“ durch ein Verbotverfahren auf den *Index Romanus* gesetzt wurde.

Plotins Wirkung in der „Theologie“ und sein Vermächtnis basieren auf den Autoren, Themen, und Lehren, die ihm durch die alexandrinische Schule und das kulturelle Leben in Alexandria vermittelt wurden. Diese sind vor allem die Einheit und Gerechtigkeit Gottes, die Philosophie Platons, die Auseinandersetzung mit Themen der talmudischen Tradition⁸⁸² und mit denen des alexandrinischen jüdischen Philosophen Philon, wie z.B. mit dem Thema der Auslegung der Attributen-Lehre.⁸⁸³ Nach David Neumarks Überzeugung stimmen die Bibel, Platon, die talmudische Spekulation und die griechisch-jüdische Spekulation von Philon in Bezug auf die Attributen-Lehre Gottes in einigen wesentlichen Punkten überein.⁸⁸⁴ Dies betreffe die Anerkennung der platonischen Kardinaltugenden Weisheit und Gerechtigkeit als Wesens-Attribute des Gottesbegriffes.⁸⁸⁵ Ferner entstehe auf Grund von Gottes Kraft und Macht aus seiner Einheit die Vielfalt.⁸⁸⁶ Gottes absolute Macht belege auch die Schöpfung aus dem Nichts.⁸⁸⁷ Der *delphische Gesichtspunkt*, die gewollte Selbsterkenntnis, führe zur Erkenntnis Gottes, da die Seele auf Grund der Abbildlichkeit Gottes unsterblich und geistig sei.⁸⁸⁸ Die durch die Betrachtung ihrer Spuren erschlossenen Wesens-Attribute Gottes und der *delphische Gesichtspunkt* sind elementare Bausteine der Lehre Plotins und der „Theologie“.

⁸⁸² Für deren Beginn gibt es sehr unterschiedliche Daten; nach Ansicht von Günter Stemberger beginnt ein Wendepunkt in der jüdischen Geschichte Palästinas mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem 70 n. Chr.. Durch die *Constitutio Antoniana* Caracallas (212 n. Chr.) erhielten die Juden das römische Bürgerrecht, das im 6ten Jahrhundert durch den Codex Iustinianus endgültig zu ihrem Nachteil geändert wurde. Nach Stemberger 1992, S. 12–14, endete die Blüte der babylonischen Juden im 5ten Jahrhundert. Unter der Herrschaft der Araber hatten beide jüdische Traditionen (babylonische und Jerusalemer) erst in Damaskus und ab 750 unter den Abbassiden in Bagdad eine gemeinsame Verwaltung. Mit der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer habe die neuschaffende literarische Produktivität der Rabbinen geendet.

⁸⁸³ S. David Neumark 1928, der in einzigartiger Weise die Gemeinsamkeiten dieser Lehren analysiert hat, inklusive der Plotins.

⁸⁸⁴ Neumark 1928, S. 3.

⁸⁸⁵ Neumark 1928, S. 28.

⁸⁸⁶ Neumark 1928, S. 43–46.

⁸⁸⁷ Neumark 1928, S. 141–142.

⁸⁸⁸ Neumark 1928, S. 50 und 31.

In Alexandria wurde die fundierte Basis für eine allegorische Auslegung der Zeichen Gottes, seiner Macht, seines wahrhaften Seins, seiner Weisheit, Einheit und Vielheit in dieser Welt vermittelt. Die Deutung der „theologischen Zeichenhaftigkeit der Welt“⁸⁸⁹ mündet in die „Theologie“. Dies macht sie zeitübergreifend und universal. Ihre Themen sind die Frage nach der Ursache von allem, die Lehre der *Perilampusis* und *Ellampusis*, die Lehre vom Ersten Licht, die *Logos*-, Seelen- und Intellekt-Lehre und schließlich die Lehre, dass die Wahrheit als Wesensattribut *in* Gott ist.⁸⁹⁰ Die Schrift „Theologie“ bezeichnet sich selbst in Buch IV der lateinischen „Theologie“ als „*philosophia mystica*“,⁸⁹¹ weil sie denen die alten Geheimnisse (*arcana prisca*) offenbart, die die Fähigkeit und den Willen haben, deren Bildhaftigkeit zu deuten. Auf der anderen Seite möchte sie ihrem Anspruch nach für jeden Einzelnen je nach dessen Fähigkeit den Weg zum göttlichen Ursprung aufzeigen und kann auch als eine universale Theologie bezeichnet werden. Nach Plotins Konzept kann jeder philosophisch interessierte Mensch zur Erkenntnis streben und die Spuren in der Welt untersuchen, aber nur so weit zur Erkenntnis gelangen, wie weit er dazu in der Lage ist. Diese nicht an eine bestimmte Religion gebundene Lehre wurde in der „Theologie“ vor allem durch die Einarbeitung der 31sten Schrift festgeschrieben.⁸⁹² Eine ähnliche Einstellung hatte al-Kindī. Er ließ die „Theologie“ als „Buch des Aristoteles“ übersetzen und wollte, dass das Wissen der Menschen jeder Nation unabhängig vom Glauben zusammengetragen wird, da es nur eine Wahrheit gebe und nicht einer alles wissen könne.⁸⁹³ Neben der Autorität des Aristoteles könnte die Gewichtung auf den inneren Wortsinn, d.h. auf dessen Symbolbedeutung, für al-Kindīs Interesse entscheidend gewesen sein. Die Kenditen gehörten zur *Bāṭiniya*.⁸⁹⁴ Dies könnte die häufige Verwendung von *bāṭin* statt *dāḥil* als Übersetzung von „innen“ in der „Theologie“ erklären. Die Auseinandersetzung mit *bāṭin* und *zahir* war auch für die Koran-Exegese von großer Bedeutung: War das Wort *ad litteram* oder als Symbol zu deuten? Bei der frühen

⁸⁸⁹ Zitat von Wilhelm Schmidt-Biggemann 1998, S. 49, über die „*Philosophia perennis*“ und die damit verbundene Deutung, dass Gottes Wirken in der Welt an seiner Wirkung erkennbar ist.

⁸⁹⁰ S. hierzu Appendix 12.3. Dort enthalten die rekonstruierten verlorenen Passagen der judäo-arabischen Fragmente genau diese Themen, die offenbar auf besonderes Interesse gestoßen waren.

⁸⁹¹ S. Kapitel 4.2 dieser Arbeit zu der Stelle in Liber IV.5. Dieterici 1883 hat „*فلسفة الخاصة*“ im arabischen Text und die Übersetzung „*Philosophie der Auserlesenen*“ (S. 51), Lewis hat „*Philosophy of the Few*“; ich würde „*Philosophie des inneren Gehalts*“ bzw. „*Philosophie über das (innere) Wesen Gottes*“ übersetzen. Das passt auch zur lateinischen Übersetzung *Philosophia mystica*.

⁸⁹² Plotin hatte die geistige Wahrheit schon zu Lebzeiten gesehen (nach Plot.4.8[6] Anfang) und half seinen Schülern auf dem Weg dahin. Wie in *Mīmar I* der „Theologie“ die Seele bzw. der Geist Plotins (oder Platons in der *Lf* oder des Aristoteles bei al-Fārābī) den richtigen Weg zur Wahrheit andeutet, tut dies bei den Schiiten der erleuchtete Imam als Stellvertreter Gottes auf Erden. Diejenigen, die ihm folgen, erlangen das Paradies.

⁸⁹³ S. oben Einleitung dieser Arbeit; Anna Akasoy (al-Kindī), 2011, S. 65.

⁸⁹⁴ Zu al-Kindī und „*Bāṭinijja*“ s. Ignaz Goldziher 1916, S. 4–5.

Bāṭinīya sind der Koran und seine religiösen Bräuche die äußeren (*zahir*) Formen; deren innere (*bāṭin*) Wahrheit ist verborgen. So könnte die häufige Verwendung von *bāṭin* auch ein Indiz dafür sein, dass al-Kindī die arabische Übersetzung der „Theologie“ verfeinerte bzw. „in eine angemessene Form bringrn ließ“.⁸⁹⁵ Al-Fārābī machte die „Theologie“ ein knappes Jahrhundert später ebenfalls zu einem Werk des Aristoteles, indem er in seiner Schrift „Über die Harmonisierung der beiden Weisen Platon und Aristoteles“ die im ersten Mīmar der „Theologie“ zitierte Ekstasis-Passage ausdrücklich dem Aristoteles zuschrieb.⁸⁹⁶ In der Lf ist der Name „Platon“ erhalten,⁸⁹⁷ wobei im Original Plotin von sich selbst spricht.⁸⁹⁸

Wie es zu der Kurzfassung kam, bleibt eine Frage der Spekulation. Einiges könnte darauf hindeuten, dass al-Fārābī, der „den Ehrennamen ‘der zweite Lehrmeister‘, d.i. der zweite Aristoteles“⁸⁹⁹, von seinen Zeitgenossen erhielt, die exponierten Passagen, die zu stark von Aristoteles‘ Lehren abwichen, im „Buch des Aristoteles“ gestrichen haben könnte. Er wollte Aristoteles als den Weisen zeigen, der mit dem *Intellectus agens* vereinigt war. Vielleicht wurde deshalb die Harmonisierungs-Passage weggelassen, da sie deutlich macht, dass Aristoteles an Platon angeglichen wurde und nicht umgekehrt. Zumindest setzte sich durch al-Fārābīs philosophische Abhandlungen und die arabische Kf der „Theologie“ ein neuplatonisch geprägter Aristoteles durch, der in der arabischen Welt den ersten Rang unter den Philosophen einnahm.⁹⁰⁰ Entsprechend kommentierte ibn Sīnā Teile der „Theologie“.⁹⁰¹ Viele Themen der „Theologie“ wurden mit und ohne deren ausdrückliche Nennung verwendet und umgearbeitet oder über Autoren wie ibn Sīnā und die Enzyklopädie der Ichwān es-Safā⁹⁰² weitervermittelt.⁹⁰³ So stießen der Themenkomplex der verschiedenen Namen der Intellekte in der „Theologie“ auf Interesse sowie die Unterscheidung von erworbenem und vorhandenem Wissen in Bezug auf

⁸⁹⁵ S. oben Einleitung dieser Arbeit, S. 5.

⁸⁹⁶ Al-Fārābī 1890, S. 31.

⁸⁹⁷ Vgl. Di Branco 2014, S. 215–217; Di Branco 2014, S. 217 zu Garth Fowdon 2008, S. 71, der annahme, dass Suhrawardī eigenständig *Aristoteles* durch *Platon* ersetzt habe.

⁸⁹⁸ Es kann auch eine Verwechslung der Namen *Plotin* und *Platon* nicht ausgeschlossen werden, zumal Plotin sich in der bekannten Passage am Anfang seiner 6ten Schrift (Plot.4.8) nicht beim Namen nennt, sondern die „ich-Form“ wählt.

⁸⁹⁹ So zitiert bei Dieterici (al-Fārābī) 1890, S. III.

⁹⁰⁰ So bei Dieterici (al-Fārābī) 1890, S. XIX.

⁹⁰¹ S. dazu Peter Adamson 2004a und b.

⁹⁰² S. Dieterici in al-Fārābī 1890, S. VIII–IX.

⁹⁰³ S. Cristina D’Ancona 2017b, S.25, nennt weitere Autoren und ihre Werke, z.B. al-‘Amiri mit „Book on the Afterlife“, Miskawayh „al-Fawz al-aṣghar“, ‘Abd al-Laṭīf al Baghdādī mit „Book on the Science of Metaphysics“.

die Namen der Intellekte. Al-Fārābī wird zugeschrieben, ein Werk (*Epistola*) mit weiteren Schriften über den Intellekt aus Enneade V erstellt zu haben.⁹⁰⁴

Warum die „Theologie“, darunter die 31ste Schrift mit ihrer Lehre vom Intellekt, von so großer Bedeutung für die Philosophie-Geschichte ist und als Bindeglied zwischen Antike, Mittelalter und Scholastik dient, lässt sich auch ableiten aus D.N. Hasses erkenntnisreichem Aufsatz „Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: Von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus.“⁹⁰⁵ Hasse schreibt, dass die Lehre vom Intellekt im Latein schreibenden Westen im 13. Jahrhundert eine entscheidende Wende nahm: Das traditionelle Fragegerüst sei durch Traktate ersetzt worden, die aufsteigend die verschiedenen Seelenkräfte behandelten, d.h. das pflanzliche, tierische und menschliche Vermögen.⁹⁰⁶ „Die Lehre vom Intellekt als höchstes menschliches Vermögen hat in dieser Hierarchie einen festen Platz bekommen und avanciert zu einem Kernstück hochmittelalterlicher Psychologie.“⁹⁰⁷ Als Inhalt der Fragen benennt er „die Definition der Seele, ihre Immaterialität, ihre Einheit, ihren Ort im Körper, ihre Unsterblichkeit, ihre Herkunft von den Eltern oder von Gott, ihre Verbindung mit dem Körper und ihr Verhältnis zu den Seelenkräften.“⁹⁰⁸ Genau diese Fragen behandelt die „Theologie“, aber ebenso thematisch die von Hasse hervorgehobenen Namen der Intellekte, d.h. den menschlichen Intellekt in seinem Erkenntnis- und Zustandsprozess in Verbindung zum *Intellectus agens*: den *Intellectus possibilis* als *Intellectus in habitu*, der die primären *Intelligibilia* besitzt, als *Intellectus in effectu*, der die sekundären *Intelligibilia* besitzt, und als *Intellectus adeptus*, der der erworbene ist.⁹⁰⁹ Auch weitere, von Hasse erwähnte Zustände des Intellekts, lassen sich bereits in der „Theologie“ finden. Bei Plotin und in der „Theologie“ werden beide Perspektiven der Erkenntnis bzw. die induktive und deduktive Methode angewendet. Es hat sich gezeigt, dass die plotinische Methode der *Quaestiones* und *Responsiones*, die Behandlung der Autoritäten und der Gegenpositionen das Grundgerüst der „Theologie“ bilden. Dabei haben aristotelische logische Beweisführung auf dem Weg zur Erkenntnis genauso ihren Platz wie der Seelenaufstieg durch Fragen, Theoreme, Analogiebildung, Kontemplation, Imagination, Intuition und Illumination. Al-Kindī, al-Fārābī, ibn Sīnā, Isaac Israeli, ibn Rushd, ibn Gabirol und viele andere kannten die „Theologie“ und trugen zur Ver-

⁹⁰⁴ S. Kap. 3.1 dieser Arbeit.

⁹⁰⁵ Dag Nikolaus Hasse 1999, S. 21–77.

⁹⁰⁶ Hasse 1999, S. 21.

⁹⁰⁷ Hasse 1999, S. 22.

⁹⁰⁸ Hasse 1999, S. 21.

⁹⁰⁹ S. Hasse 1999, S. 22 und S. 29–32 mit diesen Bezeichnungen und Erläuterungen dazu aus Avicennas *De Anima*.

breitung und Interpretation ihres Gedankenguts bei.⁹¹⁰ Hasse weist darauf hin, dass die Intellekte von den Scholastikern, je nachdem unter welchem Aspekt sie sie betrachten, sehr unterschiedlich interpretiert, abgegrenzt und bezeichnet werden. Daher sei ihre Herkunft kaum feststellbar. Die Rezeptionsgeschichte könne jedoch „anhand einiger Schlüsselsätze und -wörter verfolgt werden.“⁹¹¹ Hier helfen wortgetreue Übersetzungen. Auf Grund der verschiedenen Bezeichnungen der Intellekt- und Erkenntnis-Zustände in der „Theologie“ könnte ein Forschungsprojekt unter Einbeziehung der „Theologie“ weitere Erkenntnisse für die Rezeptionsgeschichte der Intellekt-Lehre bringen.

Die Beurteilung einer philosophischen Theologie konnte sehr unterschiedlich ausfallen. Einerseits konnte sie bei Philosophen und weltoffenen Theologen auf Grund der universalen Themen Gerechtigkeit, Gottes Namen und Wesenseigenschaft auf großes Interesse stoßen, andererseits bei den Orthodoxen auf starke Gegenwehr, da eine philosophische Theologie keiner Institution und entsprechenden Lehrmeinung verpflichtet war. So lieferten al-Ġazālīs Bücher den für die islamische Rechtsschule der Mālikīten überzeugenden Beweis für die Apostasie der Philosophen rationalistischer aristotelischer Prägung.⁹¹² Das Volk durfte nach al-Ġazālī die Offenbarung nur im äußeren (*ẓāhir*) Wortsinn verstehen. Allegorisch jedoch durfte sie nur von solchen Theologen interpretiert werden, die eine „Ausbildung in religiöser Spekulation“ hatten.⁹¹³ Auf der anderen Seite spiegeln die judäo-arabischen Fragmente aus der karaitischen Geniza-Sammlung den kulturellen Austausch philosophisch-theologischer Texte zwischen den verschiedenen Völkern in Persien, „al-Shām“, Irak und Ägypten und zwischen den Religionen wider, auch den Kontakt zu den Zoroastriern und Manichäern.⁹¹⁴ Sehr aufschlussreich schreibt hierüber David Sklare:

„some were intrigued and attracted by the possibility of rational, analytic reflection on the world around them: the physical world, the inner world of the soul and the intellect, and the phenomena of religious experience. The teachings of the emergent Mu‘tazila resonated with traditional Jewish doctrines that asserted divine unity and justice, embraced human free will and rejected divine anthropomorphism.“⁹¹⁵

⁹¹⁰ S. Hasse 1999, S. 22, 27, 31 nennt die gleichen Autoren für die „Intellekt-Lehre“.

⁹¹¹ Hasse 1999, S. 76.

⁹¹² So Frank Griffel 2000, S. 386–87.

⁹¹³ So Frank Griffel 2000, S. 411.

⁹¹⁴ So David Sklare 2017, S. 146.

⁹¹⁵ David Sklare 2017, S. 146.

Und genau die Konzepte göttliche Einheit, Gerechtigkeit und freien Willen fanden diese Gruppen in der „Theologie“, deren judäo-arabische Fragmente auch zur karaitischen Geniza-Sammlung gehören. Nach Sklare integrierte Sa’adya Gaon den rationalen *kalām* in die jüdischen Wertvorstellungen, während er gegen die Karäer polemisierte.⁹¹⁶ Dies verdeutlicht, wie unterschiedlich der rationale *kalām* über das Göttliche aufgenommen werden konnte. Nach Sklare hat Daniel ben Moses al Qūmisī (900) die karaitische Theologie mit mu‘tazilitischen Konzepten in Einklang gebracht, und zwar auf der Basis von *Tawhīd* (*Gottes Einheit*) und *‘adl* (*göttliche Gerechtigkeit*).⁹¹⁷ Es seien Ya’qūb al-Qirqisānī und Yefet ben ‘Eli gefolgt. Sie hätten auch die jüdischen mu‘tazilitischen Gedanken ausgedrückt und zwischen rationalem Gesetz und offenbartem Wort unterschieden, das jenseits der Begrenztheit der Sprache sei.⁹¹⁸ Auch diese Gedanken bilden eine Zentralsatzung in der „Theologie“. Die judäo-arabischen Fragmente (Lf) sind Indizien dafür, dass dem al-Kindī-Kreis die Langfassung vorlag, die auch später noch von den Mu‘taziliten und Karäern gelesen wurde. Zu Beginn von Mīmar II der judäo-arabischen Fassung der „Theologie“ steht „das Buch der Theologie, es ist der Kalām über die Gottheit“.⁹¹⁹ Das für *Gottheit* verwendete Wort *rubūbīya* ist ein sehr altes arabisches Wort. Die Karäer wurden von orthodoxen Juden mit dem Vorwurf konfrontiert, dass ihr jüdischer *Kalām* dem Islam nahestehe und zu rationalistisch sei.⁹²⁰ Auch für Wolfgang von Abel, den Herausgeber des „Buch(s) der Unterscheidung“ des Karäers Yūsuf al-Baṣīr (gestorben 1040), prägte der Kalām der Mu‘taziliten nach seiner Integration als „Jüdischer Kalām“⁹²¹ „die rationalistische Theologie des Judentums im Mittelalter“.⁹²² Ähnlich wie im Kalām der Mu‘taziliten behandelt das „Buch der Unterscheidung“ die Einheit Gottes und die Gerechtigkeit im Hauptteil.⁹²³ Bevor Yūsuf al-Baṣīr an die Akademie der Karäer nach Jerusalem kam, hatte er in seiner Jugend „an interreligiösen Diskussionsrunden (*maḡālis*) in Bagdad teilgenommen.“⁹²⁴ Gottes Einheit gekoppelt mit der Frage der Gerechtigkeit ist ein wesentlicher Bestandteil der „Theologie“ sowie bei Platon und Plotin (besonders Plot.5.1[10]).

Die *Lebensquelle* (*Liber Fons vitae*) von Avicbron / ibn Gabirol (11tes Jh.) wurde im 12ten Jh. von Dominicus Gundissalinus und Johannes Hispanus vom Arabischen ins Lateinische über-

⁹¹⁶ David Sklare 2017, S. 154.

⁹¹⁷ David Sklare 2017, S. 157.

⁹¹⁸ So David Sklare 2017, S. 157–59.

⁹¹⁹ „כתאב תאלוגיא וחו אלכלאם פי אלרבוית“, Siehe auch den Beginn von Mīmar VII.

⁹²⁰ Al-Baṣīr (Wolfgang von Abel) 2005, S. 36.

⁹²¹ Al-Baṣīr (Wolfgang von Abel) 2005, S. 30: mit Verweis auf Ben-Shammai 1997.

⁹²² Al-Baṣīr (Wolfgang von Abel) 2005, S. 29–30.

⁹²³ Al-Baṣīr (Wolfgang von Abel) 2005, S. 22–23.

⁹²⁴ Al-Baṣīr (Wolfgang von Abel) 2005, S. 14.

setzt und enthält ebenfalls Elemente der „Theologie“, wie Lichtmetaphorik, Emanation, universale Materie und Form,⁹²⁵ den Geist als göttlichen Willen sowie die göttliche Einheit und deren Erkenntnis von ihrer Wirksamkeit her.⁹²⁶ Die Themen der „Theologie“ wirkten offenbar über andere Überlieferungsketten bereits vor deren Übersetzung ins Lateinische. Otfried Fraise schreibt dazu Folgendes: „Der universale Hylemorphismus“ als der basso continuo der ‚Lebensquelle‘ ist in erster Linie, wie Salomon Munk, Jakob Guttmann und Abraham Loewenthal herausgestellt haben, durch die (pseudo-aristotelische) ‚Theologie des Aristoteles‘ inspiriert.⁹²⁷ Nach Michael Wittmanns Auffassung ist die Erkenntnis der Seele, d.h. ihres geistigen Vermögens, in der Lebensquelle die Voraussetzung für die Erkenntnis des geistigen Hylemorphismus.⁹²⁸ Wittmann stellte 1905 als gesichert fest: „dass die Lehre vom Willen in den Grundzügen nicht als originelle Leistung Avencebrol’s (sic!) betrachtet werden kann, sondern längst vorher ein Thema der arabischen Spekulation bildet.“⁹²⁹ Als Besonderheit der Lehre Avicibrons gegenüber Plotin arbeitete er heraus: die Willenslehre, in der der Logos in Übereinstimmung mit dem alexandrinischen Philosophen Philon Ausdruck des göttlichen Willens sei und eine Kraft darstelle,⁹³⁰ dass daher für Gott der Begriff „Schöpfer“ statt „Ursache“ verwendet werde,⁹³¹ die Darstellung des Geistes als eine zweite Intelligenz, die die Verbindung von Ur-Form (göttlicher Wille) und Ur-Materie (göttliche Wesenheit) sei,⁹³² dass der Geist damit „die Prinzipien alles endlichen Seins enthalte,⁹³³ dass das erste Sein als „erste Substanz“ bezeichnet werde,⁹³⁴ die Dreiteilung der Seele in eine vernünftige, animalische und vegetative Seele, die von Platon auch in die arabische Philosophie und in die „Theologie des Aristoteles“ übergegangen sei.⁹³⁵ Wittmann räumt jedoch ein, dass Avicbron häufig nur von *einer* Seele spricht und damit offenbar von einer Dreiheit der Seelen wieder abweiche.⁹³⁶ Die von Wittmann für Avicbron herausgearbeiteten Themen finden sich auch in der „Theologie“, wie die Einleitung, Kap. 2 und die Einarbeitung der 31sten Schrift in die „Theologie“ in dieser

⁹²⁵ S. Salomon ibn Gabirol (Otfried Fraise) 2009, S. 52.

⁹²⁶ Einen Bezug zu ibn Gabirol hatte auch Borisov festgestellt: Borisov 1930, S. 96, sieht bei der Frage nach Gabirols Quellen hinsichtlich des Voluntarismus Bezüge zur „Theologie“. Siehe zum Thema des göttlichen Willens auch Otfried Fraise in *Salomon ibn Gabirol*, 2009, S. 21–23.

⁹²⁷ Salomon ibn Gabirol (übersetzt und eingeleitet von Otfried Fraise) 2009, S. 35.

⁹²⁸ Salomon ibn Gabirol (Fraise) 2009, S. 23.

⁹²⁹ Michael Wittmann 1905, Vorwort, S. V.

⁹³⁰ Wittmann 1905, S. 32.

⁹³¹ Wittmann 1905, S. 21.

⁹³² Wittmann 1905, S. 39–40.

⁹³³ Wittmann 1905, S. 40.

⁹³⁴ Wittmann 1905, S. 39.

⁹³⁵ Wittmann 1905, S. 58.

⁹³⁶ Wittmann 1905, S. 61.

Arbeit gezeigt haben. Als die „Theologie“ ins Lateinische übersetzt wurde, waren also viele Themen bereits bekannt. Welche Motive ursprünglich aus der „Theologie“ stammen, lässt sich nur vermuten, zumal die „Theologie“ – wie auch Plotin – bei Zitaten nicht namentlich genannt wird. Vielleicht kannte Avicbron dank seiner jüdischen Herkunft die judäo-arabische Lf der „Theologie“, wie das Motiv der Natur als vierte Hypostase und das Motiv des göttlichen Willens nahelegen.⁹³⁷ Avicbron wurde im lateinischen Mittelalter viel gelesen. Auf diese Weise verbreiteten sich über ihn auch weitere Gedanken von Plotin, aus der „Theologie“ und von arabischen Philosophen.

Auch Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum* und seine Illuminations-Lehre, wonach die geistige Erkenntnis nur im *inneren* Licht möglich sei, erinnern stark an die „Theologie“, desgleichen seine *candelabrum*-Metapher.⁹³⁸ Ludwig Baur sieht in der Licht-Theorie des Robert Grosseteste (1170–1253) Verbindungen zu Albertus (1200–1280), Bonaventura (1221–1274) und Witelo (13tes Jh.).⁹³⁹ Für Grosseteste sei das Licht „gleichsam der Schlüssel, mit dem er alle Rätsel der Natur zu enthüllen hofft, das durchgreifende Seins- und Erklärungsprinzip für alle Erscheinungen der Natur.“⁹⁴⁰ In seinem *Hexaëmeron* berufe er sich auf den Kirchenvater Basilius für die Erklärung des Lichtes als Form. Ferner seien bereits bei Basilius *lux*, *lumen*, *splendor* und *fulgur* unterschieden. Verbunden habe er seine Erkenntnisse mit Augustins Aussage, „daß das Licht das Erste sei“.⁹⁴¹ Diese Termini finden sich ebenfalls in der lateinischen „Theologie“. In Grossetestes *Hexaëmeron* ist nach Baur der Hervorgang des Lichts ein Erzeugen und Vervielfältigen und Ausgießen, eine Nicht-Bewegung und geschehe „instantan“.⁹⁴² Das Licht sei für die Sinnesdinge „ihr Wesensgrund, ihre forma, ihre *perfectio*. Das Licht sei die Schönheit der sichtbaren Kreatur.“⁹⁴³ Mit diesen Worten ließe sich der Schlussteil der „Theologie“ inklusive der geschilderten Genesis beschreiben. Inwieweit im 12ten und 13ten Jh. neben den judäo-arabischen Quellen und den lateinischen Übersetzungen aus dem Arabischen auch Übersetzungen aus dem Griechischen ins Lateinische für diese Themen gewirkt

⁹³⁷ S. oben Kap. 4.3 dieser Arbeit: die Natur als vierte Hypostase bei ibn Gabirol, erwähnt von David Neumark 1928, S. 254.

⁹³⁸ Dieter Hattrup (Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*) 2008, S. 56.

⁹³⁹ Ludwig Baur 1913, S. 42.

⁹⁴⁰ Ludwig Baur 1913, S. 42.

⁹⁴¹ Ludwig Baur 1913, S. 44.

⁹⁴² Ludwig Baur 1913, S. 49. Vgl. den ersten Teil des Titels der *Nova Philosophia* des Patricius: *Qua Aristotelica Methodo, non per motum, sed per lucem, & lumina, ad primam causam ascenditur.*

⁹⁴³ Ludwig Baur 1913, S. 53.

haben, erfordert noch eingehende Untersuchungen. Zumindest hat Grosseteste vom Griechischen ins Lateinische übersetzt.⁹⁴⁴

Die *Ellampsis*-Lehre gilt als Kernstück des Neuplatonismus. Sie ist auch für die Ischrākī-Erleuchtungs-Philosophie⁹⁴⁵ prägend, ebenso für die jüdische und christliche Kabbala⁹⁴⁶. Sie bezeichnet Gott als „das Licht der Lichter“. Der jüdische Philosoph ibn Kammūna (13tes Jh.) hat sowohl die Lehre der Erleuchtung als auch die der Unsterblichkeit und Präexistenz der Seele in seinen Werken verarbeitet, die zumindest Anklänge an die Themen der „Theologie“ aufweisen.⁹⁴⁷ Im weiteren Verlauf erlebte die Illuminations-Lehre durch die Übersetzungen arabischer Autoren ins Lateinische auch bei den Okkasionalisten in der frühen Neuzeit eine Blüte.

Anfang des 16ten Jh.s zeigte die lateinische „Theologie“-Übersetzung des Petrus Nicolaus durch den alphabetisch geordneten Index der Sentenzen deren Bedeutung auf. In ihnen spiegelten sich seiner Meinung nach alte Weisheiten wider.⁹⁴⁸ Als *Scientia Sapientium Priscorum* enthält die „Theologie“ wichtige Sentenzen, die sich auch in der Theosophie finden. Zu diesen gehören ebenfalls die im 13ten Jahrhundert den „24 Philosophen“ zugeschriebenen Gottesdefinitionen. Das heißt nicht, dass die Definitionen aus der „Theologie“ zitiert wurden, belegt jedoch zumindest ihre Bedeutung und lange Geschichte. Einige dieser *24 Definitionen der 24 Philosophen*⁹⁴⁹, die zum Diskurs über Gott anregen sollen, sind deshalb im Folgenden aufgeführt, da sie gleichzeitig Gottesdefinitionen der „Theologie“ und Plotins enthalten. Generell vertrat Plotin jedoch die Auffassung, dass Gott „unsagbar“ ist, d.h. wir Menschen über ihn nichts aussagen können.⁹⁵⁰

Die Frage „Was oder wer ist Gott?“ erklären die *24 Philosophen* folgendermaßen:⁹⁵¹

⁹⁴⁴ S. Maria Mavroudi 2015, S. 53–54.

⁹⁴⁵ S. Sajjad Rizvi 2007, S. 176–207. Er wird auch erwähnt bei Cristina D’Ancona 2017b, S. 25.

⁹⁴⁶ Nach Wilhelm Schmidt-Biggemann 2012, S. 29.

⁹⁴⁷ S. Lukas Mühlethaler 2010, der in ibn Kammūna den Begründer der Präexistenz der Seele für die Ischrākī-Bewegung erkannt hat; ebenso Lukas Mühlethaler 2012, S. 597: Der jüdische Philosoph ibn Kammūna habe sich durch seinen Beweis der Präexistenz der Seele explizit gegen Avicennas verbreitete Lehre gestellt, dass die Seele erst mit dem Körper zusammen entsteht.

⁹⁴⁸ Siehe Einleitung unter Punkt Eins „Ursprünge und Historie“ in dieser Arbeit.

⁹⁴⁹ Vgl. Clemens Baeumker 1913, S. 24: Im Codex Vaticanus 3060 ist als Titel überliefert: *Liber de propositionibus sive de regulis theologie* (sic!), *qui dicitur termegisti philosophi*. Er sieht Parallelen zum *Liber de causis*.

⁹⁵⁰ S. Kapitel 5.2 zu Liber XI.4 und Appendix 12.1 in dieser Arbeit.

⁹⁵¹ S. Baeumker 1913, Hudry 1989 und Kurt Flasch 2011; wenn nicht anders angegeben, aus Baeumker zitiert: 2. *Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam* (S. 31). 4. *Deus est mens, orationem generans, continuationem perseverans* (S. 32). 5. *Deus est, quo nihil melius excogitari potest* (S. 32). 6. *Deus est, cuius comparatione substantia est accidens, accidens nihil* (S. 32). 7. *Deus est principium sine principio, processus sine variatione, finis sine fine* (S. 33). 11. *Deus est superens, necesse, solus sibi habundanter sufficiens* (S. 35). 15. *Deus est vita, cuius via in formam est veritas, in unitatem bonitas* (S.36). 19. *Deus est semper movens immobilis*

- „Gott ist die unbegrenzte Sphäre, deren Zentrum überall ist und deren Peripherie nirgendwo.“ (Definition 2)
Es gibt keine Dimension. Der geistige Bereich ist jenseits von Raum und Zeit (s. Plotin, Ende von Teil A der 31sten Schrift, und „Theologie“, Ende von Mimar IV der Lf und Kf).
- „Gott ist Geist, er generiert den Logos und bewahrt (dadurch) die Kontinuität.“ (4)
So lassen sich Plotin (Plot.5.1[10]2.3) und die „Theologie“ (Liber XIV) bezüglich des Logos interpretieren.
- „Gott ist das, über den hinaus nichts Besseres gedacht werden kann.“ (5)
Diese Definition findet sich am Anfang von Traktat IV in der lateinischen und judäo-arabischen „Theologie“ (LF): „außerhalb dessen es nichts anderes (wahrhaft) Seiendes gibt“.
- „Gott ist das, dessen Substanz unter Vergleich eine (Wesens)Eigenschaft ist, keineswegs (aber) eine Eigenschaft.“ (6)
Das Thema, dass Gott (reine) Wesenheit ist, bestimmt die „Theologie“.
- „Gott ist der Anfang (*principium*) ohne Anfang, das Hervortreten (*processus*) ohne Veränderung, das Ziel (*finis*) ohne Ende.“ (7)
S. unten Amelius‘ Relektüre des Johannes-Prologs in Kapitel 8.3 dieser Arbeit.
- „Gott ist, was jenseits des Seins ist, notwendig, allein sich selbst im Überfluss genügend.“ (11)
Dies wird im Traktat XIII behandelt, entsprechend Plot.5.2; s. Harmonisierungs-Passage, s. Plotins *epekeina*.
- „Gott ist das Leben, dessen Weg zur Form die Wahrheit ist und dessen Weg zur Einheit die Gutheit ist.“ (15)
Gott ist Leben und Geist (Wahrheit). Die Gutheit ist die vereinende Kraft.
- „Gott ist das Immer-Bewegende, das unbewegt bleibt.“ (19)
Dies findet sich ebenso am Anfang von Traktat IV in der lateinischen und judäo-arabischen „Theologie“ (LF).
- „Gott ist das, *aus* dem alles ohne Teilung ist, *durch* den alles ohne Veränderung ist, *in* dem alles ohne Vermischung ist.“ (22)
Gott ist einfach, rein, unveränderbar, die Ideen sind *in* ihm. Es gibt eine geistige Substanz. Das ist das Fazit vom Ende des Teils B der 31sten Schrift (Plot.5.8) am Schluss der „Theologie“.
- „Gott ist der, der durch den Geist allein im Nichtwissen erkannt wird.“ (23)
Der Mensch kann von Gott keine Aussage machen. Wenn er schon viele Schaubilder gesehen hat, kann er ihn intuitiv erfassen. Siehe Plot.5.8.
- „Gott ist das Licht, das nicht durch Brechung erstrahlt und sich verwandelt, sondern das allein die Gestaltung des Göttlichen (*dei formitas*) in der Sache ist.“ (24)
Gott ist das *Licht der Lichter* (Anfang Traktat IV). Das Licht und seine Schönheit sind die Spur Gottes. Als *causa efficiens* strahlt er sein Licht aus. Als Abbilder Gottes können wir seine Spuren suchen und erkennen; siehe Plot.5.8. Gott ist Licht, aber nicht im physikalischen Sinn.

[Übersetzung A.G.]

(S. 37). 22. *Deus est, ex quo est quicquid est non partitione, per quem est non variatione, in quo est quod est non commixtione.* (S. 38; vgl. Philon, *De opificio mundi* 2.8-9, Françoise Hudry 1989, S. 161). 23. *Deus est qui sola ignorancia mente cognoscitur* (Hydry, S. 164). 24. Bei Françoise Hudry wiederholt sich die vorhergehende Definition und wird erklärt, bei Baeumker findet sie sich als Nummer 24 (S.40). *Deus est lux quae fractione non clarescit, transit, sed sola deiformitas in re* (Flasch, S. 73).

Sentenzen und Gottesdefinitionen der „Theologie“ erscheinen auch bei vielen anderen Autoren, z.B. bei Isaac von Stella und im thematisch geordneten Sentenzen-Werk des Petrus Lombardus.⁹⁵² Inwieweit bei diesen Autoren die „Theologie“ in ihrer arabischen oder judäo-arabischen Überlieferung wirkte oder Augustins Beschäftigung mit Plotin oder Dionysius von Areopagita, muss in einer anderen Arbeit genau untersucht werden.

Welche kulturell lenkende Rolle Sentenzen in einem Werk einnehmen, fasst treffend Dimitri Gutas zusammen: Sentenzen würden als einprägsame Aussagen der alten Autoritäten der Weisheitsliteratur über verschiedene Kulturen, Religionen und Nationen weitervermittelt und verbreitet. Sie drückten die Essenz vergangener Autoritäten kurz und knapp für die künftige Generation aus. Gerade ohne Interpretation seien sie allgemeingültig.⁹⁵³ Hier zeigt sich, wie wichtig es ist, die Sentenzen in ihrem jeweiligen Kontext zu erörtern, damit ihre allgemeingültigen Kernaussagen nicht nur erhalten, sondern auch im Zusammenhang inklusive ihrer Provenienz erkennbar und interpretierbar bleiben. Ein Werk, das im lateinischen Mittelalter weit verbreitet war und thematisch den Boden für die lateinische „Theologie“ vorbereitete, war der *Liber de causis*, der im 12ten Jh. von Gerard von Cremona vom Arabischen ins Lateinische übersetzt wurde und als ein Werk des Aristoteles galt, bis Thomas von Aquin 1252/56 dessen Abhängigkeit von Proclus' *Elementatio theologica* erkannte.⁹⁵⁴ Anhand von 31 Propositionen wird der Aufbau des Universums erklärt. Den Haupt-Propositionen folgt jeweils eine kurze Erläuterung.⁹⁵⁵ Diese Methodik hatte Plotin in seinem Schülerkreis vorgelebt. Einige Haupt-Sentenzen bildeten als *Theorem (Propositio)* die Basis für die Haupt-Fragen, die unter verschiedenen Aspekten analysiert, erklärt und interpretiert wurden. Dies diente zur Wahrheitsfindung, ohne den Anspruch zu erheben, der Mensch könne die Wahrheit erreichen. Wohin jedoch eine Interpretation von Propositionen, die aus ihrem Kontext genommen werden, führen kann, zeigt das langjährige Verbotverfahren der katholischen Index-Kongregation gegen Franciscus Patricius.

⁹⁵² Mein großer Dank gilt Bernd Roling für seine sehr ausführlichen und fundierten *Vorlesungen über die Philosophie des lateinischen Mittelalters*. Tonangebend wurde neben vielen anderen Sentenzen z.B. „als das Größere nicht gedacht werden kann“ für den Gottesbeweis zahlreicher Theologen, z.B. Isaac von Stella; s. auch die Sentenzen im *Liber XXIV philosophorum*, ed. Clemens Baeumker 1913, S. 26, mit Verweis auf „Aug. De doctr.christ.II.7.n.7“, ebenso auf Anselms *Proslogium*.

⁹⁵³ Dimitri Gutas 1981, S. 68; dies ist ein erhellender Aufsatz zur Weisheitsliteratur.

⁹⁵⁴ So bei Lohr 1986, S. 56–59.

⁹⁵⁵ So bei Lohr 1986, S. 56. Siehe auch Gerhard Endress 1973 in *Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*.

Die lateinische Leserschaft war gespalten in die Verteidiger einer Aristoteles-Autorschaft der „Theologie“ und in diejenigen, die die „Theologie“ zu den aristotelischen *Spuria* zählten.⁹⁵⁶ Sie war auch gespalten in ihrem Urteil über Aristoteles. In der Einleitung dieser Arbeit wurde bereits auf die drei lateinischen Fassungen des Roseus / Nicolaus (1519), Carpentarius (1571) und Patricius (1591) eingegangen. Iacobus Carpentarius äußerte in seiner Edition der „Theologie“ im Jahr 1571 Zweifel an der Autorschaft des Aristoteles.⁹⁵⁷ Er versuchte jedoch die Widersprüche zwischen Aristoteles‘ bekannten Lehren und denen der „Theologie“ mit der unterschiedlichen Thematik von Physik und Theologie zu begründen.⁹⁵⁸ In seinem Werk *Pars posterior: Platonicae et Aristotelicae comparationis in Universa Philosophia* setzt er sogar im ersten Kapitel über die Unsterblichkeit der Seele einschränkend voraus, dass einzelne Untersuchungen nur gelten, wenn Aristoteles der Verfasser von *de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios* ist. Darin betrachte die Seele in der oberen Welt die Natur der Dinge, die in ihr seien.⁹⁵⁹ Diese Einschränkung wird im Folgenden allerdings nicht mehr wiederholt. Von da an wird aus dem Werk *de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios* zitiert, um Aristoteles‘ unterschiedliche Thesen zu belegen, z.B. dass die Seele vor ihrer körperlichen Existenz existiert habe und vom Himmel herabgestiegen sei.⁹⁶⁰

Bedenken gegen eine Verfasserschaft des Aristoteles hatte zunächst auch Franciscus Patricius, der nach Ficino als der bedeutendste Platoniker der Frühen Neuzeit gilt.⁹⁶¹ Er lehrte Platonische Philosophie zunächst an der Hochschule in Ferrara (1578–92) und später wurde dieser Lehrstuhl eigens für ihn an der Sapienza in Rom eingerichtet (1592–97).⁹⁶² Gelehrt wurde jedoch seit Ficanos lateinischen Werken zu Platon nicht der *Plato Graecus*, sondern ein von Plotin und Proclus beeinflusster neuplatonischer und durch Ficino christlich gedeuteter, der die „prisca sapientia“⁹⁶³ überlieferte und hermeneutisch darlegte. Platon wird bei Ficino zum Verkünder der göttlichen Offenbarung.⁹⁶⁴ Liegt hier einer der Gründe, warum die „Theologie“ nicht als plotinisch erkannt worden ist und die Ekstasis-Passage dem Platon zugerechnet wurde? Auch durch die lateinischen Übersetzungen der Werke des Neuplatonikers Proclus (6tes Jh.) wurde vieles nicht mehr als plotinisch erkannt. So soll nach der Forschungsarbeit von Thomas

⁹⁵⁶ S. Jill Kraye 1986, S. 269–70.

⁹⁵⁷ Nach Bernd Roling 2007b, S. 163.

⁹⁵⁸ So Jill Kraye 1986, S. 270.

⁹⁵⁹ Carpentarius 1573, S. 22.

⁹⁶⁰ Carpentarius 1573, S. 29. Siehe auch S. 32.

⁹⁶¹ So Thomas Leinkauf 2020, S. 356.

⁹⁶² S. Jill Kraye 1986, S. 270; s. Thomas Leinkauf 2020, S. 356.

⁹⁶³ So Thomas Leinkauf 2014, S. 228.

⁹⁶⁴ So Thomas Leinkauf 2014, S. 228–29.

Leinkauf in der frühen Neuzeit als Grundstruktur des Seins und seiner Entfaltung nicht mehr der Ternar *essentia, intellectus und vita* (*οὐσία, νοῦς, ζωή*) verwendet worden sein, sondern der von Proclus favorisierte Ternar *essentia, potentia / virtus und operatio / actio*.⁹⁶⁵ Beide Ternare befinden sich jedoch in Plotins Werken und in der „Theologie“.⁹⁶⁶ Die geistige Wesenheit ist das wirkliche Sein. Durch die eine Kraft (*mia dynamis*) kommt sie zur Tat bzw. Verwirklichung. Dies gilt für die geistige Welt, aber auch für die Sinneswelt: dem Menschen ist der Geist bei der Geburt mitgegeben. Der potenzielle Geist wird bei eigenem Streben durch die Kraft und Ausstrahlung des primordialen Nous aktualisiert. Ein weiterer Grund, warum Plotin nicht als Basis der „Theologie“ erkannt wurde, mag sein, dass Ficino teilweise, wie oben in Kap. 4 dieser Arbeit dargelegt, die Schriften Plotins nicht wortgetreu übersetzte und teilweise auch die Begriffe in anderer Weise aufeinander bezog.⁹⁶⁷

Patricius veröffentlichte letztlich 1591 in seinem Werk *Nova de universis Philosophia* die „Theologie“ als ein Werk des Aristoteles unter dem Titel *Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum a Platone voce tradita, ab Aristotele excepta et conscripta Philosophia* und beurteilte sie als „ingens divinae sapientiae Thesaurus“, als einen „gewaltigen Schatz göttlicher Weisheit“. Er edierte im Anhang seiner *Nova de universis Philosophia* die lateinische „Theologie“ zusammen mit den Büchern des Hermes Trismegistus, des Asklepius und des Zoroaster mit den Chaldäischen Orakeln. Die hermetischen Texte hatte Patricius während seines Studiums in Padua (1552–54) durch den späteren Cardinal Gerolamo Rovereo kennengelernt, der eine seltene Pariser Edition besaß. Patricius bearbeitete die Texte, da sie der Platonischen Philosophie ähnelten.⁹⁶⁸ Als er die *Nova de universis Philosophia* veröffentlichte, tat er dies mit der Bitte an Papst Gregor XIV., den Befehl zu geben „in allen Gymnasien und Klöstern seiner Länder, anstatt der Aristotelischen Gottlosigkeiten, die Philosophie des Plato zu lehren“, und dies sollte auch für die Fürsten gelten.⁹⁶⁹ Auf diese Weise sollte die Freiheit des Denkens an die öffentlichen Hochschulen zurückkehren, die früher bei den Chaldäern, Magiern, Ägyptern,

⁹⁶⁵ Thomas Leinkauf 2014, S. 369; hinsichtlich des Triaden-Konzepts verweist er auf Beierwaltes (1979), Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik, 2. Auflage, Frankfurt am Main, S. 24–164.

⁹⁶⁶ S. hierzu den Schlussteil der „Theologie“ und Plot.5.8[31].4–5+9; Plot.3.8[30].8.17–18; Plot.4.3[27].25.

⁹⁶⁷ S. Kap. 4 dieser Arbeit: So bezog er *keimenōn* auf die zwei Steine, die dicht nebeneinander liegen sollten, und nicht darauf, dass die geistige Welt und die Sinneswelt dicht nebeneinander liegen. Dies ist aber die Voraussetzung dafür, dass die geistige Welt in die Sinneswelt emanieren kann.

⁹⁶⁸ Thaddä Anselm Rixner / Thaddä Siber 1823, S. 12.

⁹⁶⁹ So Thaddä Anselm Rixner / Thaddä Siber 1823, S. 13.

Hebräern, Griechen, selbst bei den Römern und in den platonischen Schulen „mit so vielem Ruhme geblüht hat.“⁹⁷⁰ Es kam zu einer heftigen Gegenbewegung.

Die Glaubenskongregation setzte die *Nova Philosophia* mit der „Theologie“ im Jahr 1593/5/6 auf den Index.⁹⁷¹ Die offiziellen Gründe sind laut Jill Kraye nicht erhalten.⁹⁷² In der Edition von Baldini und Spruit über die Protokolle der Verbotsverfahren im 16ten Jh. (2009) sind sie enthalten und werden weiter unten behandelt. Ein Anlass für das Verbots-Verfahren war sicherlich, dass Patricius mit seinem Aufsatz *Veritatis studiosis*, der sich am Ende der *Nova de universis Philosophia* befindet, heftig gegen Aristoteles polemisierte und sich damit gegen die in Italien vorherrschende Aristoteles-Anhängerschaft stellte. Aristoteles sei zwar der Verfasser der „Theologie des Aristoteles“ gewesen, aber sie enthalte die unveröffentlichte Lehre des *Plato esotericus*. Seine Abneigung gegen Aristoteles legt er polemisch in sechs Gründen dar:⁹⁷³

1. Aristoteles sei gottlos (*Dei hostem*) und für den katholischen Glauben der heftigste Feind (*fidei Catholicae hostis sit acerrimus*).
2. Durch Augustin seien die Platoniker fast Christen; daher liebe er Platon.
3. Aristoteles sei an der Verschwörung zum Mord an seinem Schüler Alexander d. Gr. beteiligt gewesen und habe ihn vergiften lassen (*veneno extinxit*).
4. Er hasse Aristoteles, da dieser der undankbarste Mann (*vir ingrattissimus*) gegenüber seinem hochgeschätzten Lehrer Platon gewesen sei. Dieser habe 20 Jahre bei Platon die süße Milch der Wissenschaft getrunken und ihn dann behandelt, wie ein Maultier mit seinen Hufen seine Mutter tritt (*sicuti mulus matrem calcibus impetivit*). Den lebenden Platon habe er aus der Schule geworfen (*viventem de schola eiecit*), den toten durch seine Schriften mehr als jeder andere für die ganze Nachwelt zerfetzt (*mortuum scriptis suis, plusquam alium quemquam in omnem dilaceravit posteritatem*).
5. Aristoteles habe die Bücher der meisten Weisen verbrannt, damit er deren Lehren als seine eigenen herausgeben konnte. Ebenso habe er erst nach dem Tod vieler Schüler Platons seine Lehren herausgegeben, damit er nicht aufgedeckt werde.

⁹⁷⁰ So Thaddä Anselm Rixner / Thaddä Siber 1823, S. 14.

⁹⁷¹ Es gab mehrere Schritte im langwierigen Verfahren. Laut Thaddä Anselm Rixner / Thaddä Siber 1823, S. 20, wurden Patricius' Schriften in den Index Romanus des Papstes Clemens VIII von 1595 als verboten aufgenommen. S. Einleitung dieser Arbeit: Hubert Wolf I, 2020, S. 754–55: Gutachten von Benedetto Giustiniani zur *Nova de Universis Philosophia* zwischen 27. März und 3. Juli 1593; s. Wolf II, 2020, S. 1539; s. Jill Kraye 1986, S. 272; siehe das Verbotsverfahren im unteren Teil dieser Rezeptionsgeschichte.

⁹⁷² Jill Kraye 1986, S. 272: „Patricius' *Nova philosophia* was put on the *Index librorum prohibitorum* in 1593. Among the various charges against it, there was a specific censure of the *Theology* because six doctrines in it were judged to be heretical. Unfortunately, no record survives of what the six doctrines were.“; s. Einleitung meiner Arbeit.

⁹⁷³ S. dazu Patricius' letzten Aufsatz „*Veritatis studiosis*“ am Ende seiner *Nova Philosophia*.

6. Auch wenn Plotin, Porphyrius, Jamblich und Syrianus etwas für Platon Sprechendes schrieben, habe niemand Platon gegen Aristoteles verteidigt. Daher müsse er, Patricius, aus Sorge um die Wahrheit, wenn man denn *Philosoph* sei, Platon gegen den undankbarsten Schüler verteidigen. Dies bedürfe keiner Entschuldigung und er müsse von gerechten Philosophen und sogar von Aristoteles gelobt werden (*non solum excusationem nullam quaerit, sed magnopere, se ab aequis philosophis, ab ipsomet Aristotele quoque admirandum esse arbitratur*). Denn dieser habe in der Nikomachischen Ethik selbst gesagt, dass die Wahrheit die beste Freundin sei (*magis tamen amicam esse veritatem*). Patricius ziehe die Wahrheit dem Aristoteles vor und werde es auch immer tun. Niemand möge ihn, Patricius, anklagen (*accuset*), wenn er auf freie und aristotelische Weise (wahrheitsliebend) philosophieren werde.

Für einen wahrheitsliebenden Philosophen sind dies sechs heftige Gründe gegen Aristoteles, oder deutlicher gesagt: das ist Verleumdung. So hat auch Iacobus Brucker 1743 über Patricius geurteilt.⁹⁷⁴ Patricius zitiert noch zur Stärkung seiner Behauptungen auf S. 53r seines Aufsatzes ein Distichon seines Freundes Telesius⁹⁷⁵, welches die Gründe gegen Aristoteles treffend zusammengefasst habe:

*Doctorem calamo ingratus, Dominumque veneno,
Perdidit, igne patrum dogmata, nos tenebris.*

„Den Lehrer hat er (Aristoteles) undankbar mit der Feder, den Herrn mit Gift vernichtet, die Lehren der Väter durch Feuer, uns durch Dunkelheit.“ (A.G.)

Dieser Kontext gibt einen ersten Beweggrund, warum die *Nova Philosophia* zu einer Zeit, als es Aristoteles-Anhänger in der Index-Kongregation gab, auf den Index der verbotenen Bücher kam. Im Folgenden führe ich die Gründe für die Verurteilung der „Theologie“ auf, da sie bisher in der Forschungsliteratur der „Theologie“ nicht bekannt waren. Sie zeigen den Wandel der Beurteilung der „Theologie“ im 16ten Jahrhundert.

Das Verbotverfahren gegen Franciscus Patricius, dargestellt bei Baldini / Spruit

Das Verbot-Verfahren der katholischen Index-Kongregation gegen Franciscus Patricius und die *Nova de Universis Philosophia* wurde am 8. Oktober 1592 eröffnet. Patricius erhielt sogar Gelegenheit diese *Censura* zu lesen und zu korrigieren. Seine Vorschläge wurden jedoch durch Pedro Juan Saragoza ablehnend beantwortet, besonders weil Patricius die Scholastik angegrif-

⁹⁷⁴ Iacobus Brucker 1743, S. 763–64: Patricius habe die *philosophia mystica sive Aegyptiaca Aristotelis* zum Verderben des Rufes und der aristotelischen Philosophie geschrieben: *in perniciem famae et philosophiae Aristoteleae* (S. 763).

⁹⁷⁵ Über ihn haben Rixner und Siber das Heft 3 ihrer Reihe „Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des XVI. und am Anfänge des XVII. Jahrhunderts, als Beyträge zur Geschichte der Physiologie in engerer und weiterer Bedeutung“ herausgegeben.

fen habe, indem er dem Aristoteles „Unfrömmigkeiten gegen die Fundamente des Glaubens“⁹⁷⁶ unterstellte. Saragoza führte weitere Gründe auf: Patricius‘ Gottes-Konzept und Trinitäts-Interpretation, seine negative Theologie, seine Darstellung von Gott als „unum principium: neque est, neque fuit, neque erit“ sei *prava doctrina*, die *processio* des Heiligen Geistes und des Sohnes, die Schöpfung in einem Moment, die Schöpfung mit Notwendigkeit, die Verneinung der Schöpfung in der Zeit, die Einzigartigkeit des Himmels, die Beseeltheit der himmlischen Körper, die Verneinung der hierarchischen Sphären-Welten und sein Kopernikismus.⁹⁷⁷ Dies sind Gründe, die man auch kontextlos auf Aussagen Plotins beziehen könnte. Besonders hervorgehoben wird bei Baldini / Spruit als Grund für das Verbot der „Theologie“ die Definition des *Intellectus agens* in der *Mystica philosophia* als „Verbum creatum, proximum deo“.⁹⁷⁸ Auch für Plotin ist der *Nous*, der *Logos des Göttlichen*, dem göttlichen Ursprung am nächsten.⁹⁷⁹ Kapitel 6 dieser Arbeit hat das Verhältnis zwischen Gott und dem *verbum divinum* bzw. zwischen dem *autor supremus* und dem *Intellectus agens* (Liber XIV.12) genau reflektiert.⁹⁸⁰ Bartolomé de Miranda, der Haupt-Theologe des Papsts, bestätigte die *Censura* offiziell.⁹⁸¹

Patricius warf seinem Ankläger sowohl falsche als auch kontextlose Zitierung vor. Er betonte die Bedeutung seiner philosophischen Synthese von Platon, den frühen Neuplatonikern, Hermetikern und Kirchenvätern. Sie sei mit dem katholischen Christentum vereinbar. Aristoteles dagegen sei ein Verführer des Christentums, da er die göttliche Schöpfung und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele verleugne und die Welt für ewig halte.⁹⁸² 1593 bat Patricius um die Genehmigung, eine verbesserte Auflage drucken zu dürfen. Die Kongregation beauftragte den Jesuiten Benedetto Giustiniani mit einer neuen *Censura*.⁹⁸³ Im Gegensatz zu Juan Saragoza hob Giustiniani gleich zu Beginn hervor, dass die Kirchenväter Platons zentrale Lehren loben: Die Einzigartigkeit des Himmels und die Bewegung der Erde seien philosophische Thesen, nicht theologische. Patricius habe Platons Lehre mit der Notwendigkeit

⁹⁷⁶ Baldini / Spruit 2009, S. 2199: „Aristotelis impietates pro fidei fundamentis“.

⁹⁷⁷ So Baldini / Spruit 2009, S. 2200.

⁹⁷⁸ Baldini / Spruit 2009, S. 2200.

⁹⁷⁹ S. Kapitel 3 dieser Arbeit.

⁹⁸⁰ Ähnliche Aussagen hierzu finden sich, wie weiter unten behandelt wird, in Liber X.11, auf das die *Exercitatio Academica* von Johannes Laurentius Beckh (1688) verweist. Dort steht: *Essentia porro divina nunquam separatur ullatenus a verbo concepto*.

⁹⁸¹ So Baldini / Spruit 2009, S. 2197.

⁹⁸² So bei Baldini / Spruit 2009, S. 2199.

⁹⁸³ So Baldini / Spruit 2009, S. 2198.

der Schöpfung der Welt und Beseelung der himmlischen Körper weiter enthüllt. Er sei nicht deutlich gewesen bei den Themen der Schöpfung und den drei Personen der Trinität. Seine Interpretation der Substanz würde eine adäquate Interpretation der Eucharistie verhindern, aber er sei Philosoph, nicht Theologe. Dies gelte auch für heliozentrische Thesen.⁹⁸⁴ Giustiniani legte Patricius' Verteidigung positiv aus. Trotz günstig gesinnter *Censura* lehnte die Kongregation ab und die *Nova Philosophia* kam auf den *Index Clementis* (1596).

Rhetorisch werden die Gründe für ein Verbot der „Theologie“ damit eingeleitet, dass man, wenn man gegen Luthers Häresien vorgehen muss, erst recht ein Werk zensieren muss, das der „Author“ als einen „gewaltigen Schatz der göttlichen Weisheit“ bezeichnet. In den Protokollen aus dem 16ten Jh. werden konkret folgende sechs *dogmata* genannt, die in dem Verbot der *Nova de universis Philosophia* die „Theologie“ betreffen:⁹⁸⁵

P<rimum quod Animae quae sunt in Brutis peccando recesserunt à mundo superiori, et in illis corporibus sunt reclusa.

„Erstens, dass die Seelen, die in den Tieren sind, durch das Sündigen von der höheren Welt zurückkehrten und in jenen Körpern eingeschlossen sind.“

2.^m quòd quando brutum moritur non corrumpitur animus illius quoad substantiam lib.p.^ocap.2. et 3.

„Zweitens, dass, wenn ein Tier stirbt, sein Geist nicht hinsichtlich der Substanz vernichtet wird.“

3.^m Intellectus agens productus à Deo dicitur verbum creatum,⁹⁸⁶ istus (sic!) verbum creatum est causa causarum⁹⁸⁷ influit animae rationali Universisque substantijs positis post principem mentem, producit Intellectum et animam rationalem. De hoc videatur cap. ult<im> lib. ult<im> ubi sic dicit Creavit autem Deus p.^o substantiam unicam videlicet intellectum // agentem cui infudit lumen fulgens omnium Creaturarum prae excellentissimum, qui Intellectus agens proximus est illi. Perque istud⁹⁸⁸ medium creatus est orbis supernus constans ex Intelligentijs et animabus. videatur etiam cap. 12¹⁰² eiusdam (sic!) libri.

⁹⁸⁴ So Baldini / Spruit 2009, S. 2201.

⁹⁸⁵ Baldini-Spruit 2009, S. 2220–21. Übersetzung A.G..

⁹⁸⁶ S. Nic X.15 *Ideo quoque intellectus agens dicitur verbum creatum.*

⁹⁸⁷ S. Nic X.17 *verbum expressum appellatur causa causarum.* S. Nic X.18 *autor primarius constituit verbum, quod est Creatum primum, esse Causam Entium ab illo procedentium.*

⁹⁸⁸ S. Nic und Patr XIV.15 *istum.* Diese Zeilen gehören zu den Schlusszeilen der „Theologie“.

„Drittens, der von Gott hervorgebrachte *Intellectus agens* wird das *verbum creatum* genannt, dessen Wort ist als Grund der Gründe geschaffen worden und fließt in die rationale Seele hinein und in die universalen Substanzen, die nach dem ersten Geist aufgestellt sind, es bringt den Intellekt und die rationale Seele hervor. Darüber scheint das letzte Kapitel des letzten Buches <zu handeln>, wo er Folgendes sagt: Gott hat zuerst eine einzigartige Substanz, nämlich den *Intellectus agens*, kreierte und in diesen das leuchtende Licht hineinfließen lassen als das hervorragendste unter allen Kreaturen. Dieser *Intellectus agens* ist ihm (Gott) am nächsten. Durch diese Vermittlung ist die obere Welt entstanden, bestehend aus Intelligenzen und Seelen. Auch Kapitel 12 desselben Buchs scheint dies <zu sagen>.“

4.^m in lib. 13 cap. 6 *Intellectum agentem vocat principium aliorum Creatorem*⁹⁸⁹, et conservatorem.

„Viertens, in Liber XIII.6 nennt er den *Intellectus agens* das Prinzip der anderen (Kreaturen), den Schöpfer und den Bewahrer.“

5.^m in lib. 7 cap. 1.^b *dicit animam rationalem praefuisse antequam corpori infunderetur, liquisse mundum superiorem ut posteriorem gubernaret et regeret.*⁹⁹⁰

„Fünftens, in Liber VII.1 sagt er, dass die rationale Seele vorher gewesen sei, bevor sie in den Körper eingegossen wurde, und dass sie die höhere Welt verlassen habe, um die spätere zu lenken und zu leiten.“

6.^m in eodem lib. cap. 10 *dicit animam deseruisse statum aeternorum, ut assequeretur Mundum sensibilem, et quod propter peccatum commissum discenderit in Mundum inferiorem.*⁹⁹¹

De absurditate horum errorum non arbitror opus esse multa afferre, ipsa enim se prodit.

⁹⁸⁹ So bei Baldini / Spruit 2009, S. 2221. Stand im Original des Verbotsverfahrens „creatorum“ statt „creatorem“? Die entsprechende Sentenz bei Nicolaus und Patricius lassen darauf schließen. Nic und Patr *Siquidem autor primus constituit Intellectum agentem fore principium omnium aliorum Entium creatorum, illorumque esse servatorem.* „Denn der erste Urheber hat konstituiert, dass der *Intellectus agens* das Prinzip für alle anderen seienden Schöpfer sein werde und ihr Bewahrer.“

⁹⁹⁰ Nic und Patr *Anima nobilis liquit Mundum superiorem, ut posteriora formet ac regat.* „Die erhabene Seele verlässt die höhere (geistige) Welt, um das Spätere zu formen und zu leiten.“

⁹⁹¹ S. Nic und Patr *Ob Causam istam Anima (cum deseruit statum aeternorum ut assequeretur huiusmodi sensibilem Mundum) ignorat se amotam a caritate perfecta / induisse amorem permutabilem, imbecillumque.* „Aus diesem Grund (weil sie den Zustand der ewigen Dinge verlassen hat, um die Sinneswelt von dieser Art zu erreichen) weiß sie nicht, dass sie sich von der vollkommenen Liebe entfernt hat und sich die veränderliche und schwache Liebe angezogen hat.“

Die Sinneswahrnehmungen hindern die Einzel-Seele ihr wahres Wesen zu betrachten. Daher vergisst sie ihren wahren Ursprung und kennt ihn nicht mehr. S. Plot.5.1[10]. Von einer begangenen Sünde ist an dieser Stelle weder bei Plotin noch in der arabischen Fassung noch in der lateinischen Fassung die Rede.

„Sechstens, in demselben Buch in Kapitel 10 sagt er, dass die Seele den Ort der Ewigen verlassen habe, damit sie die sensible Welt erreicht, und dass sie wegen einer begangenen Sünde in die untere Welt weggegangen ist.

Bezüglich der Absurdität dieser Irrtümer, glaube ich, muss man nicht vieles vorbringen, denn sie verrät sich von selbst.“

Die Vorwürfe des Verbotsverfahrens betreffen zum einen die Lehre der Tier-Inkarnation (Vorwürfe 1–2). Zum anderen betreffen sie die Lehre der geistigen und sinnlichen Genesis, ferner, dass die vernünftige Seele präexistiere und in die Welt hinabgestiegen sei (Vorwürfe 3–6), um diese zu lenken und schließlich, dass sie dies „wegen einer begangenen Sünde“ getan habe. Der Vorwurf gegen die Tier-Inkarnation richtet sich zwar gegen die „Theologie“, bezieht sich jedoch auf Plotins Lehre, ebenso wie die Vorwürfe 3–6. Die verurteilten Inhaltsgegenstände befinden sich auch direkt bzw. indirekt in der 31sten Schrift Plotins (Plot.5.8): Gott bringt den Intellekt als seinen kreierte(n) (d.h. generierten) Logos hervor, der ihm am nächsten ist und in den er daher sein Licht hineinfließen lässt. Dann bringt er die rationale universale Seele hervor. Durch die Vermittlung des Intellekts besteht die geistige Welt aus Intelligenzen und Seelen (Vorwurf 3). Der Geist ist das Prinzip der anderen Kreaturen, ihr Schöpfer und Bewahrer (Vorwurf 4). Die präexistierenden Seelen steigen zwar in die Welt hinab, sie sind jedoch, anders als im Verbotsverfahren beschrieben, nicht wegen einer begangenen Sünde in die untere Welt gegangen, sondern um den Geist zu bringen, der mit der Geburt inkarniert wird. So kann der Mensch selbst denken und versuchen durch Selbst-Reflexion wieder in eigener Entscheidung und Bestätigung zu seinem Ursprung zurückzukehren. In der unteren Welt trüben jedoch sinnliche Wahrnehmungen seine Erkenntniskraft (vgl. hierzu Vorwurf 5 und 6).

Es ist deutlich, dass die Vorwürfe zentrale Lehrsätze Plotins betreffen, auch wenn sie teilweise nicht so wiedergegeben werden, wie sie im Kontext der lateinischen „Theologie“ stehen. So sind Sentenzen aus verschiedenen Büchern und Kapiteln im Vorwurf 3 zusammengestellt. *Dogma 6* wurde falsch interpretiert: „die Seele sei wegen einer begangenen Sünde herabgestiegen“ steht nicht im Text, weder in Liber VII.10 noch in der arabischen Kurzfassung, die hier nicht gekürzt wurde, noch an der entsprechenden Stelle bei Plotin in seiner 6ten Schrift über den Abstieg der Seele (Plot.4.8). Patricius‘ Verteidigung, er sei falsch und kontextlos zitiert worden, ist nachvollziehbar. Die Vorwürfe des Verbotsverfahrens belegen jedoch insgesamt, wie kritisch die „Theologie“ und damit Plotins Lehre von der katholischen Glaubenskongregation gesehen wurde.

Im 17ten Jahrhundert gab es nur vereinzelte Befürworter eines geläuterten späten Aristoteles als Verfasser der „Theologie des Aristoteles“. So benutzte der Jesuit Athanasius Kircher die in Liber IV.6 der „Theologie“ erwähnte Hieroglyphen-Passage, um in seinem Werk „Obeliscus Pamphilius“ Aristoteles als denjenigen zu präsentieren, der das Geheimnis der ägyptischen Hieroglyphen durchdrungen hätte. Die Hieroglyphen-Passage erweckte das besondere Interesse Kirchers, weil er die Aufsicht über die Wiederherstellung eines gefallenen Obeliskens führte. Sein Zeitgenosse Ralph Cudworth, der zu den Cambridger Platonikern zählte, verspottete ihn dafür, dass er die „Theologie“ für ein Buch des Aristoteles hielt.⁹⁹² Auch wenn Platoniker, vor allem in England, die „Theologie“ nicht für ein Werk des Aristoteles hielten, dauerte es noch bis zum Anfang des 19ten Jh.s, bis Thomas Taylor im Rahmen seiner *Dissertatio „A Dissertation on the Philosophy of Aristotle“* in der „Theologie des Aristoteles“ Kompilationen aus Plotin feststellte und diese als Plagiat eines arabischen Verfassers kennzeichnete.⁹⁹³ Der Hauptgrund für die Annahme eines Arabers als Verfasser der Theologie liegt darin, dass keine griechische Vorlage erhalten ist und Aristoteles und Platon die Lehren der „Theologie“ nirgendwo vertreten haben. So äußerte bereits Petrus Ramus 1566 ohne weitere Begründung, dass die „Theologie“ das Werk eines Arabers oder irgendeines Anderen sei; der Araber-These schlossen sich Gabriel Naudé und Theophilus Raynaud im 17ten Jh. an.⁹⁹⁴

Die lateinische „Theologie“ wurde zusammen mit den Werken des Aristoteles noch mehrfach im 16ten und bis ins 17te Jahrhundert hinein gedruckt, obwohl sie zu der Zeit bereits zu den pseudo-epigraphischen Werken des Aristoteles zählte und 1593 durch die *Nova Philosophia* des Patricius auf den Index kam. Der erste lateinische Druck der „Theologie“ in einer Aristoteles-Edition erschien 1578 (Nachdruck 1581) und 1580 bei Stephan Michaëlis in Lyon.⁹⁹⁵ Der ausgeschriebene Text wurde von dem Arzt und Philosophen Iacobus Martinus auf der Basis des Textes von Petrus Nicolaus ediert und enthält Korrekturen, die später auch bei Patricius erscheinen; daher diente meiner Meinung nach diese Edition Patricius als Vorlage.⁹⁹⁶ Die letzte lateinische Edition der „Theologie“ in einer Aristoteles-Edition wurde 1654 von Guillelmo Du-Vallio gedruckt.⁹⁹⁷ Die erste Edition hatte Du-Vallio bereits 1619 heraus-

⁹⁹² Ausführlich dargestellt in Jill Kraye 1986, S. 273.

⁹⁹³ Thomas Taylor 1817, S. 279–286. Dies erwähnt auch Jill Kraye 1986 in der Fußnote 79, S. 283.

⁹⁹⁴ So bei Kraye 1986, S. 274.

⁹⁹⁵ So Jill Kraye 1986, S. 275.

⁹⁹⁶ I. Martin 1580 (basiert auf der Edition von 1578), z.B. in Liber IV.4 *particularis* statt Nic *particulari*. Vgl. aber noch *cogitatio* wie Nic statt Patr *cognitio* und *pura* wie Nic statt Patr *plura*.

⁹⁹⁷ So Jill Kraye 1986, S. 276.

gegeben, obwohl auch er sich bewusst war, dass die „Theologie“ nicht von Aristoteles stammte, sondern von einem griechischen oder arabischen Platoniker.⁹⁹⁸ Er ließ Carpentarius' Edition der „Theologie“ (1571) ohne dessen Scholien drucken, d.h. ohne die Hinweise auf Parallelstellen in Aristoteles' Werken. Der Carpentarius-Text erschien auch 1605 in Genf in der Aristoteles-Edition des Gelehrten Isaac Casaubon. Für Casaubon gehört die „Theologie“ eindeutig zu den *Spuria*. Um zu zeigen, dass sie wie andere hermetische Schriften auf christlichen Einfluss zurückgehe, führt er in seinen unveröffentlichten *Adversaria* Liber X.13 der „Theologie“ an. Dort werde über das *verbum procreans* gesprochen, aber nicht im Sinne des *Logos spermatikos* der Stoiker, sondern im Sinne des Logos Gottes des Johannes-Prologs.⁹⁹⁹

Die 20-seitige *Exercitatio Academica* des Johannes Laurentius Beckh *De Theologia Aristotelis sive Mystica Philosophia secundum Aegyptios* über die Verfasser-Frage (1688)

1688 versuchte Johannes Laurentius Beckh unter dem Vorsitz von Johann Gottlieb Hardt in seiner *Exercitatio Academica* über die lateinische „Theologie“ des Petrus Nicolaus die Verfasser-Frage zu klären.¹⁰⁰⁰ Er erwähnt dabei weder die Edition des Patricius noch das Verbotsverfahren der katholischen Glaubenskongregation gegen die lateinische „Theologie“. Für die Argumente der Befürworter und Gegner einer Autorschaft des Aristoteles im 16ten Jh. zog er in seiner Darstellung vor allem die Proömien des Nicolaus und des Carpentarius heran. Nicolaus sei der glühendste Befürworter, Carpentarius sei sich sogar mit seinem Erzfeind Petrus Ramus hinsichtlich einer Nicht-Autorschaft des Aristoteles einig gewesen.¹⁰⁰¹ Den Zweifel des Carpentarius an einer Autorschaft von Aristoteles habe allein schon der Titel seiner „Theologie“-Edition gezeigt:

*Libri quatuordecim, qui Aristotelis esse dicuntur, de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios.*¹⁰⁰²

„Die 14 Bücher, von denen es heißt, sie seien von Aristoteles, über den geheimeren Teil der göttlichen Weisheit gemäß der Lehre der Ägypter.“ [A.G.]

⁹⁹⁸ So Jill Kraye 1986, S. 275–276.

⁹⁹⁹ So Jill Kraye 1986, S. 275–276.

¹⁰⁰⁰ Hardt 1688, §28; *Exercitatio Academica* findet sich zu Anfang der Schrift am Ende der Widmung.

Auf die *Disputatio* bin ich durch deren Erwähnung von Bernd Roling 2007b, S. 141, aufmerksam geworden.

¹⁰⁰¹ Hardt 1688, §23. Sehr bildhaft wird die Ermordung von Petrus Ramus in der Bartholomäus-Nacht („Laniena Parisiensis“ / „Pariser Abschlachtung“) geschildert, an der Carpentarius mitgewirkt haben soll.

¹⁰⁰² Hardt 1688, §11.

Nach der Ansicht von Beckh sind die Themen der „Theologie“ den einzelnen Büchern nur schwer zuzuordnen.¹⁰⁰³ Eine klare Antwort auf die Frage nach dem Wesen des ersten Prinzips ist nach Beckh nicht lösbar, wobei er Descartes¹⁰⁰⁴ anführt.¹⁰⁰⁵ Beckh favorisiert jedoch die These, dass es sich bei dem Verfasser der „Theologie“ um einen „Beschützer der peripatetischen Lehre“ handle. Dieser Peripatetiker „habe die alte Autorität des Aristoteles wiederherstellen wollen, indem er die „Theologie“ unter dem Namen des Aristoteles verfasste, um die Christen aufzufordern, Aristoteles um so eifriger zu lesen und sich selbst zu überzeugen, dass Aristoteles‘ Lehre nicht weniger als Platons Lehre mit der christlichen Lehre übereinstimme.“¹⁰⁰⁶ Nach Beckh lässt sich gegen die These, Aristoteles könnte der Verfasser der „Theologie“ sein, neben den Autoritäten wie Ramus und Carpentarius vorbringen, dass die Themen a) mit dem Christentum konform sind und b) kaum ein Kapitel nicht von Aristoteles abweicht.¹⁰⁰⁷

Als a) mit dem Christentum konform wird angeführt:¹⁰⁰⁸

Eine christliche Lehre sei Aristoteles nicht bekannt gewesen, da er Heide war und rational. Die Hauptpunkte der christlichen Lehre seien nicht nur solche, die aus der Offenbarung stammen, sondern auch solche, die in der „Theologie“ genannt werden:

1. Alle einfachen Körper seien beseelt und lebendig und konsequenterweise gibt es dann auch keinen gemischten, der nach diesem Konzept nicht beseelt wäre.
2. Das Wort wird gleichsam als Ursache davon eingeführt, dass er (Gott) sowohl die Seelen vorher erschaffen als auch die Körper geformt habe aus eben der Materie, die von demselben aus dem Nichts entwickelt worden sei.
3. Es heißt, dass das hervorgebrachte Wort nicht von der göttlichen Wesenheit getrennt sei, es wird gleichwertig mit Gott verwendet. Es wird gesagt, es sei „der Geist Gottes“ – kaum anders als spräche Johannes oder Paulus.

¹⁰⁰³ Hardt 1688, §13.

¹⁰⁰⁴ Der Ursprung der Erkenntnis ist nach Renatus Cartesius‘ Ansicht nicht bei Gott zu suchen, sondern beim Menschen: „cogito ergo sum“.

¹⁰⁰⁵ Hardt 1688, §14.

¹⁰⁰⁶ Hardt 1688, §28: *quidam Peripateticae doctrinae fautor [...] cupiens pristinae restitutum auctoritati (sic!), hoc Theologiae opus sub Stagiritae nomine composuit, ut invitarentur Christiani, quò Aristotelem studiosius evolverent, ipsisque persuaderetur, Aristotelem non minus atque Platonem doctrinae Christianae deprehendi valdè conformem.*

¹⁰⁰⁷ Hardt 1688, §25–26.

¹⁰⁰⁸ Hardt 1688, §25.

Beckh unterscheidet in 2 und 3 nicht klar zwischen den geistigen Körpern und den sinnlich wahrnehmbaren Körpern. Beckh verweist für den letzten Punkt auf folgende Stellen in der lateinischen „Theologie“: Liber X.11, 13, X.15.¹⁰⁰⁹ In Liber X.15 findet sich: *Intellectus agens dicitur verbum creatum autoris primari* („der *Intellectus agens* wird das geschaffene Wort des ersten Urhebers genannt“); *ipse autor semet ipsum exformat tale verbum* („er hat sich selbst als ein solches Wort ausgestaltet“). Eine Gleichsetzung findet hier jedoch nicht statt. Auch nicht in Liber X.11: *Essentia porro divina nunquam separatur ullatenus a verbo concepto* („ferner wird die göttliche *essentia* niemals vom *verbum conceptum* getrennt“). Beck nennt Propositionen (wie 3.), die im Verbotsverfahren der katholischen Glaubenskongregation gerade nicht als christlich galten.

Als b) nicht-aristotelisch stellt Beckh folgende Thesen vor:¹⁰¹⁰

1. Die Welt sei von Gott aus dem Nichts (*ex nihilo*) geschaffen.
2. Es gelte nur ein Prinzip für alle Dinge.
3. Die *anima rationalis* sei sowohl immateriell als auch unsterblich.
4. In der geistigen Welt gebe es die Ideen der Tiere.
5. Die Welt und alles Zugehörige sei beseelt.
6. Die All-Seele sei die Form-Geberin aller Dinge des Kosmos, ja sogar noch weiter die göttliche Vorsehung, die über die ganze Welt ausgebreitet ist.
7. Die Seelen der Verstorbenen hätten auf Grund von Gebeten Hilfe gebracht.

Zum Schluss der Arbeit müsse man die Argumente beurteilen und einer Partei den Sieg geben. Das werde aber noch lange sehr schwer sein. Den Stil des Verfassers könne man infolge der verschiedenen Übersetzungen nicht erkennen und daher nicht für Vermutungen nutzen (§27). Beckh hält die Argumente für Aristoteles als Verfasser der „Theologie“ für nicht tragbar, da alles gleichsam aus Überzeugung des Verfassers geschrieben sei. Sie enthalte auch nichts spezifisch Ägyptisches, d.h. Hermetisches, wie ebenfalls der Titel vermuten ließe, oder spezifisch Pythagoreisches. Somit erziele man mehr Gewissheit durch den wirklichen Inhalt des Traktats als durch den angeführten Titel.¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁹ Hardt 1688, §25.

¹⁰¹⁰ Hardt 1688, §26.

¹⁰¹¹ Hardt 1688, §29: *quaecumque, tanquam ex animi sententia propriaque mente dicta, proferantur [...] Caeterum à tractatione firmior, quam à titulo illatio procedit.*

Beckh hat den Sachverhalt gut reflektiert. Wenn man sich die aufgelisteten Einwendungen anschaut, fällt auf, dass diese erstens Thesen betreffen, die zur Verurteilung der „Theologie“ durch die Indexkongregation führten, Beckh jedoch für christlich hielt wie a3, und zweitens Thesen enthalten, die zur Verurteilung führten und sich auf Plotins Lehre beziehen wie b4, und drittens den Logos-Begriff im Sinne des Johannes-Prologs bzw. im Sinne von Paulus interpretieren wie ebenfalls a3. Letztendlich hielt Beckh die Verfasser-Frage für schwer lösbar, da keine griechische Vorlage existiere, die von dem „Sarazenen Abenama“ aus dem Griechischen übersetzt worden sei, und weil durch die arabischen, italischen und lateinischen Überlieferungen das Original nicht mehr erkennbar sei.¹⁰¹² Dass der „Theologie“ Schriften Plotins zugrunde liegen, war ihm allerdings nicht bekannt.

Da Aristoteles an vielen europäischen Universitäten zum Curriculum gehörte, blieb zumindest der Text der lateinischen „Theologie“ mittels der Aristoteles-Editionen zugänglich. Es wurden allerdings bei Neudrucken der Aristoteles-Editionen bisweilen die *Spuria* weggelassen. Hier besteht noch ein künftiger Forschungsbedarf, die Universitäts-Curricula auf Aristoteles-Editionen und darin enthaltene *Spuria* zu untersuchen. Zumindest wirkten die Themen eines „Aristoteles der Cabala christiana“ an den protestantischen Hochschulen Norddeutschlands weiter: durch Jonas Conrad Schramm und Justus Losius (beide 17tes Jh.).¹⁰¹³ Beiden zufolge entsprechen die 10 Sefirot der Kabbala den 10 Kategorien des Aristoteles und offenbarten sich als die Ursprünge der Schöpfung.¹⁰¹⁴ Noch im 18ten Jh. wird Aristoteles als Beleg dafür herangezogen, dass die gesamte Schöpfung ihre „universalen Entsprechungen“ in der Welt der Ideen habe: so in dem Werk *Clavis hieroglyphica* des schwedischen Mystikers Emanuel Swedenborg.¹⁰¹⁵

1823 veröffentlichten Thaddä Anselm Rixner und Thaddä Siber ihr Werk „IV. Heft. Franciscus Patricius“ aus der Reihe „Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des XVI und am Anfange des XVII. Jahrhunderts“.¹⁰¹⁶ Das Heft stellt Patricius‘ Philosophie in Auszügen in deutscher Übersetzung mit lateinischen Termini vor. Die Auszüge stammen aus dem Werk *Nova de universis Philosophia* des Patricius in der Edition von 1591. Es werden nur

¹⁰¹² S. Hardt 1688, §27.

¹⁰¹³ So Bernd Roling 2007b, S. 170–71.

¹⁰¹⁴ So Bernd Roling 2007b, S. 171.

¹⁰¹⁵ So Bernd Roling 2007b, S. 145–46.

¹⁰¹⁶ Rixner (1766–1838) war Professor der Philosophie am kurfürstlichen Lyzeum in Amberg; er veröffentlichte 1809 „Aphorismen aus der Philosophie als Leitfaden für den ersten Unterricht“. 1818 folgte eine umgearbeitete Auflage. Sein Freund Thaddäus Siber (1774–1854) war ordentlicher Professor der Physik an der Ludwig-Maximilians-Universität in München.

Auszüge aus seinen vier Kapiteln *Panaugia*, *Panpsychia*, *Panarchia* und *Pancosmia* vorgestellt, nicht jedoch Sätze aus dem Pamphlet gegen Aristoteles, aus der „Theologie“ oder den hermetischen Schriften. Rixner und Siber zufolge war die *Nova de Universis Philosophia* zu ihrer Zeit kaum verfügbar und entsprach dem Wert einer kleinen Bibliothek.¹⁰¹⁷ Das deutet darauf hin, dass sie nicht mehr gedruckt und gelesen wurde. Der bereits zuvor erwähnte Titel sei nochmals wiederholt, da allein schon der Titel zeigt, wie sehr sich Patricius eigentlich Plotins Lehre zu eigen macht: „Francisci Patritii (sic!) nova de universis Philosophia, in qua Aristotelica methodo non per motum, sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur, deinde propria Patritii methodo tota in contemplationem venit divinitas, postremo methodo platonica rerum universitas a Conditore Deo deducitur.“ Zur ersten Ursache steige man nicht nach aristotelischer Methode durch Bewegung auf, sondern durch das Licht und durch seine Strahlen, dann komme durch Patricius‘ Methode die ganze Göttlichkeit zur Kontemplation, schließlich werde nach platonischer Methode die Gesamtheit der Dinge vom Schöpfer-Gott (*a Conditore Deo*) hergeleitet.¹⁰¹⁸ Vieles von der in dem Heft rezipierten Lehre des Patricius erinnert an die „Theologie“. Am Anfang des Kapitels „Panarchia und Panpsychia“ wird die Frage gestellt, ob es überhaupt irgendein Erstes gibt. Als Ergebnis wird dargestellt, dass die einzelnen Wesen Eins und Vieles zugleich seien. Das nur Eine sei die Ursache aller Dinge und ihr Prinzip (Anfang).¹⁰¹⁹ Es sei „a) Eins, b) einfach, c) vollendet, d) vollkommen, e) selbstgenügend, f) und gut seyn“. ¹⁰²⁰ „Dieses unendliche Eins-Alles und All-Eins nennt man sonst auch Gott, und den Vater aller Dinge.“¹⁰²¹ Ferner werden die Stufenfolge von Ursache und Verursachtem, ihre Ähnlichkeit und Unähnlichkeit hervorgehoben¹⁰²² und dass die „erste Erzeugung (*productio*) des All-Eins“ „die gesamte und ganze Vielfalt“ sei.¹⁰²³ Weitere Themen sind u.a., dass die Dreieinigkeit „in ihrer Tiefe (*profundo*) Eins“ sei, die „Einheit des Lichtes“, „Festigkeit (*firmitudo*) der Körper“, „*primus intellectus creans*“.¹⁰²⁴ Der Apostel habe gesagt, dass alles „durch den Logos, (das Wort) und in ihm erschaffen worden“ sei.¹⁰²⁵ Die primäre Einheit wird mit der Idee des Guten bei Platon und mit Gottes Sohn in der christlichen Kirche

¹⁰¹⁷ Thaddä Anselm Rixner / Thaddä Siber 1823, S. 16.

¹⁰¹⁸ Thaddä Anselm Rixner / Thaddä Siber 1823, S. 16.

¹⁰¹⁹ Thaddä Anselm Rixner / Thaddä Siber 1823, S. 22.

¹⁰²⁰ Thaddä Anselm Rixner / Thaddä Siber 1823, S. 25. Dies und das Folgende erinnern stark an Plotins Lehre und die der „Theologie“.

¹⁰²¹ Thaddä Anselm Rixner / Thaddä Siber 1823, S. 25.

¹⁰²² Thaddä Anselm Rixner / Thaddä Siber 1823, S. 27.

¹⁰²³ Thaddä Anselm Rixner / Thaddä Siber 1823, S. 28.

¹⁰²⁴ Thaddä Anselm Rixner / Thaddä Siber 1823, S. 31–34.

¹⁰²⁵ Thaddä Anselm Rixner / Thaddä Siber 1823, S. 31.

verglichen: „Daher schafft (produciert) sie mit dem Einen (dem Vater), mit welchem sie gleiche Substanz hat (consubstantialis est) die Einheiten selbst. Für sich selbst aber die Wesen (entia sola) und die Wesenheiten der Dinge (essentias rerum), nämlich die wesentlichen Begriffe (conceptus essentialis) der Dinge, und die intellektuellen Formen, als die wahren und einfachsten. Das Höchste und gleichsam die Blüthen der Begriffe und Formen sind die Einheiten und Begriffe selbst.“¹⁰²⁶ Die Beispiele zeigen, wie intensiv Kernaussagen von Plotin über die „Theologie“ bei Patricius wirkten und in anderen Werken als Patricius‘ Kernlehre interpretiert wurden.

Das folgende Portrait des Patricius wurde von Thaddä Rixner und Thaddä Siber der Basler Ausgabe der *Discussiones Peripateticae* (1583) entnommen (Vorwort, S. IV) und auf der ersten Seite ihres Heftes über Patricius abgebildet.¹⁰²⁷ Unter dem Portrait befindet sich abgedruckt die Kernthese des Patricius: *A luce et lumine incipiendum: Philosophia enim lucis, luminis, admirationis, et contemplationis filia est certissima* („Vom Licht und Glanz her muss man beginnen: denn die Philosophie ist des **Lichtes**, **Glanzes**, **Bewunderns** und **Betrachtens** zuverlässigste Tochter.“ A.G.) Diese These enthält vier plotinische Kernbegriffe.

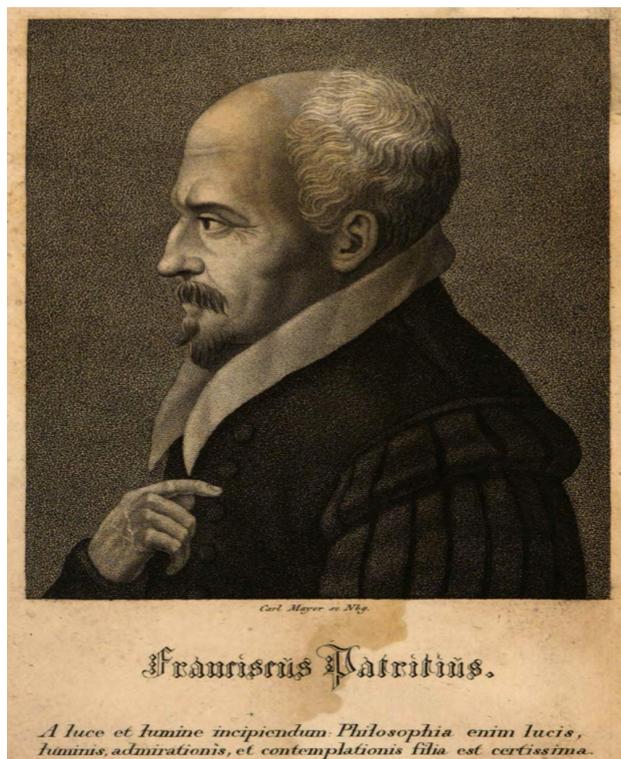


Abbildung 8-2 Das Portraitbild des Patricius, abgedruckt bei Rixner und Siber (1823).

¹⁰²⁶ Thaddä Anselm Rixner / Thaddä Siber 1823, S. 28–29.

¹⁰²⁷ Thaddä Anselm Rixner / Thaddä Siber 1823, o.S. vor der Titel-Seite.

Rixner und Siber machen aber auch deutlich, dass Zeitgenossen wie Johannes Kepler (1619) über Patricius' *Nova Philosophia* kritisch urteilten: „Wenn ich an Neuerungen ein Vergnügen fände, so hätte ich wohl etwas den Concepten [...] des Patritius ähnliches ersinnen mögen: aber noch finde ich so viel zu thun, theils die wahren Lehren anderer zu verstehen, theils die wirklichen Irrthümer zu verbessern, dass mir keine Zeit zu eitlen Spielen des Witzes übrig bleibt, um neue, den wahren entgegengesetzte Theorien aus mir selbst zu erfinden.“¹⁰²⁸

Was zeigt die Rezeptionsgeschichte der lateinischen „Theologie“?

Die Rezeptionsgeschichte der „Theologie“ zeigt, dass diese zu verschiedenen Zeiten völlig unterschiedlich interpretiert wurde. Al-Kindī ließ die „Theologie“ übersetzen, weil er sie für ein Kompendium des Wissens hielt, gerade durch ihre Auslegung und Zusammenführung der inneren und äußeren Wahrheit bzw. der geistigen Ideenwelt Platons und der Sinneswelt des Aristoteles. Sein Bestreben war es zu zeigen, dass Wissenschaft und Theologie zu vereinen sind. Die drei lateinischen Fassungen des 16ten Jahrhunderts dokumentieren deutlich an der Verfasserfrage und an der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Platon und Aristoteles sowie am Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie zueinander die geistesgeschichtlichen Umwälzungen und Umbrüche im 16ten Jahrhundert.

In der ersten Hälfte des 16ten Jahrhunderts wurde eine Harmonisierung Platons mit Aristoteles sowie von Theologie und Naturwissenschaft von Verfechtern der christlichen Kabbala und hochrangigen Personen wie Augustinus Steuchus, dem Bibliothekar des Vatikans, angestrebt. Sie wurde durch arabische Übersetzungen des Aristoteles und seiner Kommentatoren gefördert, die neuplatonisch geprägt waren. Hier spielte die Schule von Padua eine wichtige Rolle. Auch Platon wurde durch seine Anhängerschaft „neuplatonisch“¹⁰²⁹ gedeutet. Petrus Nicolaus' Vorwort zur „Theologie“ spiegelt die Intensität der Harmonisierungsbestrebungen seiner Zeit wider: die Platon-Übersetzungen Ficinos und die christliche Kabbala waren bestrebt eine *philosophia perennis* zu suchen, die auf den *arcana prisca* basiert. Auch Steuchus vertrat um 1540 in seinem Werk „De perenni philosophia“ im Hinblick auf Platon und Aristoteles die Vergleichbarkeit von Theologie und Philosophie, wie Schmidt-Biggemann darlegt: Weisheit

¹⁰²⁸ Thaddä Anselm Rixner / Thaddä Siber 1823, S. 192, zitiert aus J. Kepler 1619, in *Epistola explicante propositum operis de Harmonia mundi*.

¹⁰²⁹ Ein Begriff, der erst viel später als *terminus technicus* geprägt worden ist.

und Frömmigkeit stammten aus den gleichen Quellen. In deren Sprache heiÙe dies „Schauen und Gott verehren“ „θεωρεῖν, καὶ θεραπεύειν τὸν θεόν“.¹⁰³⁰

Während Nicolaus noch Aristoteles für den Verfasser der „Theologie“ hielt, hatte der Platon-Spezialist Carpentarius Zweifel. Die Diskrepanz zwischen dem logischen und mystischen Aristoteles versuchte Carpentarius mit der unterschiedlichen Ausrichtung von Naturphilosophie und Theologie zu erklären. In der zweiten Hälfte des 16ten Jh.s wurden auf Grund der neuen Zugänglichkeit der originalen Texte von Platon und Aristoteles zum einen die beiden Philosophen immer mehr in ihrer eigenen Lehre gesehen und getrennt. Dies führte auch zu einer verstärkten Rivalität zwischen Platonikern und Aristotelikern. Zum anderen führte deren Trennung auch zu einem kritischeren Blick auf die Darstellungen in der Mystik, so dass die „Theologie“ weniger von Aristotelikern und Platonikern als eher von Mystik-Interessierten gelesen wurde. Religionsgeschichtlich reagierte die katholische Kirche durch das Konzil von Trient (1545–63) auf die Reformation und grenzte sich von ihr ab. Die Teilnehmer fassten u.a. Beschlüsse zur Trinität und zur Bestätigung der vorausgegangenen *Anathemata* wie dem von Nicäa im Jahr 325. Es sollte das biblische Wort gelten, nicht der Sinn! Die Folge war auch die Einrichtung des *Index Romanus*.

Philosophiegeschichtlich hatten sich die Wege von Anhängern des Peripatos und der Akademie wieder getrennt. Der neu eingerichtete Lehrstuhl der platonischen Philosophie für Patricius unterstützte diesen Prozess. Seine *Nova Philosophia*, die auch die „Theologie“ beinhaltet, kam auf den Index. Denn sein Werk enthielt neben der Polemik gegen Aristoteles auch Thesen, die nun auf Grund des Konzils von Trient in Abgrenzung zur Reformation geahndet wurden.¹⁰³¹ Vor allem zeigt die Interpretation des *verbum divinum* die Ambivalenz der Begriffe. So führte die Darstellung des *verbum divinum* in der „Theologie“ der lateinischen Langfassung im 16ten Jh. zum Lobpreis des Nicolaus, 75 Jahre später jedoch gerade auch wegen des von Patricius‘ erweiterten Titels der „Theologie“ als „Ingens Divinae Sapientiae Thesaurus“ zur Verurteilung der „Theologie“ durch die katholische Glaubens-Kongregation. Giustiniani hatte in der zweiten *Censura* durch eine Trennung von Naturphilosophie und Theologie das Werk zu retten versucht, indem er auf Patricius‘ Verteidigung einging und Patricius als Philosophen und nicht als Theologen einstuft, um damit Philosophie und Theologie zu trennen. Obwohl Giustinianis

¹⁰³⁰ Wilhelm Schmidt-Biggemann 1998, S. 62–63; Zitat bei Augustinus Steuchus 1578, in der Widmung an Paul III. (Erstausgabe 1540).

¹⁰³¹ Das galt auch für andere Werke wie für die von Steuchus.

Urteil über Patricius ein „non tamen aberrat à vero“ war, entschied die Glaubens-Kongregation gegen Patricius' *Nova de Universis Philosophia* und die darin enthaltene „Theologie des Aristoteles“. ¹⁰³² Die erste *Censura* des Aristotelikers Pedro Juan Saragoza hatte sich durchgesetzt. Giustiniani befand sich auch unter den elf Theologen, deren Urteil 1616 zum Verbot des heliozentrischen Weltbildes führte. ¹⁰³³ Erst im weiteren Verlauf des 17ten Jh.s vollzog sich die wirksame Unterscheidung und Trennung von Natur-Philosophie und Theologie, nachdem sich die kopernikanische und cartesische Wende vollzogen hatten. Johannes Beckh zeigte 1688 in seiner *Exercitatio Academica*, welche Thesen in der „Theologie“ christlich und welche nicht aristotelisch sind. Damit zeigte er die Widersprüchlichkeit zwischen der Theologie und Philosophie, aber auch zwischen den religiösen und philosophischen Richtungen untereinander. Denn diese Thesen hatten gerade zu einer Verurteilung der „Theologie“ und des Patricius geführt. Vor allem auf Grund neuer Text-Editionen wurden Platon und Aristoteles wieder getrennt gesehen. So hat Brucker 1743 in der *Philosophia critica* die Irrtümer (*errores*) des Synkretismus aufgezeigt und die Alexandrinische Schule unter Ammonius und Plotin als *Gipfel* (*apex*) des Synkretismus bezeichnet. ¹⁰³⁴ Mit seinem harten Urteil über Patricius' Abneigung gegen Aristoteles und über die *philosophia mystica sive Aegyptiaca* als *wertloses Büchlein* (*libellus nugatorius*) ¹⁰³⁵ trug er zur Beendigung der Rezeption der lateinischen „Theologie des Aristoteles“ bei.

Die arabische und lateinische „Theologie des Aristoteles“ im 19ten Jh.

In der zweiten Hälfte des 19ten Jh.s wuchs das öffentliche Interesse an der arabischen „Theologie“ durch Salomon Munks Beiträge und Dietericis Edition der arabischen Kurzfassung mit einer deutschen Übersetzung. Valentine Rose stellte konkret fest, dass die „Theologie“ Passagen von Plotin enthalte und von Plotins Schüler Porphyrius erklärt sei und ein Araber sie fälschlich als „Theologie des Aristoteles“ bezeichnet habe. Philologisch sei die arabische Fassung ein Gewinn, da sie das älteste Manuskript Plotins vertrete. Philosophiegeschichtlich habe sie eine Lücke geschlossen: „Plotin ist die Quelle der Besonderheit des arabisch-aristotelischen Scholasticismus: Plotin und Aristoteles, das ist die ganze arabische Philosophie! Diese Einsicht verdanken wir der neuen Uebersetzung: aus dem lateinischen Buche hätten wir es nie begreifen können.“ ¹⁰³⁶ Die lateinische Fassung sei eine freie Überarbeitung mit vielen Interpolationen,

¹⁰³² Baldini / Spruit 2009, S. 2201.

¹⁰³³ Baldini / Spruit 2009, S. 2201.

¹⁰³⁴ Brucker 1743, S. 763.

¹⁰³⁵ Brucker 1743, S. 764.

¹⁰³⁶ Valentin Rose 1883, Sp. 845.

die vor allem das *verbum divinum* und den *intellectus agens* und *possibilis* betreffen. Dies belegt allein schon die Anzahl von 14 statt zehn Büchern. „Die lateinische Uebersetzung ist also eine Fälschung zu Gunsten der Uebereinstimmung mit der kirchlichen Scholastik: von einer ‘verschiedenen Recension’ des arabischen Textes selbst, welche schon Munk annahm (Mélanges S. 249), kann keine Rede sein.“¹⁰³⁷ Rose hielt die Kurzfassung für die originale. Seine zugespitzte Einschätzung hat sicherlich dazu beigetragen, dass die lateinische Fassung der „Theologie“ weiterhin im Hintergrund blieb, bis 50 Jahre später Andrei Borisov auf Grund der alten judäo-arabischen Fragmente (Lf) auf die Bedeutung der lateinischen Fassung hinwies, um das inhaltliche Verhältnis zwischen der Langfassung und Kurzfassung zu bestimmen.

War die Darstellung des *verbum divinum* eine christliche Interpolation oder das *verbum divinum* bzw. der „Logos Gottes“ Bestandteil der ursprünglichen „Theologie“? Als nicht christlich wurde im Verbotverfahren gegen die „Theologie“ die Darstellung des *verbum divinum* bzw. des *λόγος θεοῦ* eingestuft. Ende des 19ten Jh.s hielt Valentin Rose gerade die häufige Erwähnung des *verbum divinum* für eine christliche Interpolation. Hätte dessen Interpretation und das Verhältnis zwischen Gott und dem *Intellectus agens* auch schon durch das Konzil von Nicäa 325 n. Chr. zu einer Verurteilung führen können?¹⁰³⁸ Und könnte so eine Anathematisierung das Fehlen einer griechischen Vorlage erklären? Zumindest hätte allein schon die Auslegung des *verbum creatum* als *creatio ex nihilo*¹⁰³⁹ gemäß dem Konzil von Nicäa zu einem Anathema geführt. Um der Frage nach einem möglichen Verfasser der „Theologie“ mit diesen Erkenntnissen auf den Grund zu gehen, gehe ich 1750 Jahre zurück, nämlich wieder zu Plotin und seinem Schülerkreis wie schon oben in Kapitel 3 und behandle im nächsten Kapitel die Frage nach dem möglichen Verfasser der „Theologie“ und die Rolle des *verbum divinum*.

¹⁰³⁷ Valentin Rose 1883, Sp. 845.

¹⁰³⁸ S. oben Kapitel 5.4 dieser Arbeit zu den Begriffen *Konsubstantiation* und *Homoousion*.

¹⁰³⁹ Siehe Verbotverfahren *dogma 3* und Beckh (b1) in diesem Kapitel.

8.3 Die Verfasserfrage der „Theologie“

Welche Hinweise geben nun die obigen Forschungs-Ergebnisse auf die Herkunft und Identität des Verfassers der „Theologie“? Die Langfassung und die Kurzfassung machen deutlich, dass der Verfasser kein Aristoteliker war, sondern in der Tradition Platons bzw. Plotins stand. In der lateinischen Fassung wird Abenama als Übersetzer genannt, der die „Theologie“ aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt hat, und zwar, genauso wie im Aya Sofya-Manuskript aus dem Jahr 1459, noch ohne den späteren Zusatz *al-Ḥimṣī*. Die Bezeichnung *al-Ḥimṣī* ist erst in den späteren arabischen Mss (Kf) integriert. Die Nicht-Erwähnung von *al-Ḥimṣī* gibt einen ersten Hinweis auf die Lf als Original. Von einer griechischen Vorlage der arabischen Fassung geht der lateinische Editor Franciscus Roseus aus, wie sein Brief an Papst Leo X. zeigt. Ebenso legen dies die späteren arabischen Mss und Dietericis Edition nahe, vor allem aber al-Fārābī und ibn Sīnā. Da Abenama wortgetreu übersetzt hat, erkennt man selbst noch in der lateinischen Fassung die plotinischen Hauptfragen und *Sententiae*, zumal diese z. T. in den arabischen Mss durch Anführungszeichen oder ein hervorgehobenes *naqūlu* gekennzeichnet wurden. Ebenso erkennbar sind der plotinische Stil und die griechische Grammatik, z.B. die Vorliebe für den Eventualis, für das Futur und die Mehrfachverneinungen (*Litotes*). Es treten auch typische Übersetzungsprobleme aus dem Griechischen zu Tage, wie das Übersetzungs-Beispiel der *dike* in Kap. 4.2 dieser Arbeit gezeigt hat.

In der Einleitung wurde ausführlich auf den Forschungsstand zur Verfasser-Frage der „Theologie“ eingegangen. Die Forschungsfrage bleibt:

FF 3 Wer könnte ein möglicher Verfasser des Archetyps der „Theologie des Aristoteles“ sein?

Über den Verfasser der „Theologie“ können nur Vermutungen angestellt werden.¹⁰⁴⁰ Die „Theologie“ setzt ein genaues Wissen und Verständnis von Plotins Lehre voraus, das über die Enneaden 4–6 hinausreicht. Dies zeigt die Erläuterung zu Plotins 10ter Schrift (Plot.5.1) in der „Theologie des Aristoteles“. Dort sind Erkenntnisse über die Seele der Tiere und die Seele der Pflanzen angeführt, die ausführlich in Plotins 15ter Schrift (Plot.3.4) behandelt werden. Diese Schrift gehört nicht zu den Enneaden 4–6. Vor allem ist Plotins Lehre in der „Theologie“ noch nicht durch spätere Lehren verändert. Wenn Lehrmeinungen (*naqūlu*) vertreten werden, die nicht in der Porphyrius-Edition stehen, wird im plotinischen Sinn ergänzt, z.B. am Anfang von

¹⁰⁴⁰ Vgl. zum Thema „Verfasser der Theologie“ F.W. Zimmermann 1986 und Peter Adamson 2002; s. oben die Einleitung zum Forschungsstand.

Mīmar IV, wo die *zwei Welten* vor dem Stein-Gleichnis ergänzt werden. Es erscheint plausibel, dass es sich bei den „ich meine“-Erklärungen in der arabischen Fassung um die Kommentierungen des Verfassers der „Theologie“ handelt. Sie sind im Sinne Plotins formuliert. Diese Detailkenntnisse Plotins weisen auf einen Verfasser aus seinem Schüler-Kreis hin.¹⁰⁴¹

Einen weiteren Hinweis für eine Verfasserschaft aus seinem Schülerkreis bietet die *Vita Plotini*. Dort wird von Porphyrius die Antwort des Orakels von Delphi auf die Frage des Amelius wiedergegeben, wohin Plotins Seele nach dem Tod gegangen sei: er sei „unter den heilig-reinen Dämonen“.¹⁰⁴² Plotins Lehre wird hymnisch gewürdigt und seine Schriften werden damit quasi als Heilige Schrift konstituiert. Plotins Lebenswerk ist durch die Behandlung seiner Hauptwerke und Hauptlehren in der „Theologie“ dargestellt. Die „Theologie“ endet mit einem Offenbarungsspruch für denjenigen, der Plotins Lehre folgend nach Weisheit strebt und die wahre geistige Materie unter all den Formen suchen soll, d.h. zu seinem Selbst zurückkehren soll. Mit einer Offenbarung beginnt auch die „Theologie“ in Mīmar I (*Kalām Lahu*). Im zugrunde liegenden Plotin-Text spricht Plotins Seele, die von der geistigen Welt in die irdische zurückkehrt. In der lateinischen Lf wird Platon als derjenige genannt, der von der geistigen Welt zurückkehrt, bei al-Fārābī Aristoteles und in der Kf heißt es „Ein Wort von IHM“, das zusätzlich als Hinweis auf die All-Seele gedeutet wird. Hier geht es mikrokosmisch (durch Plotins Lehre) und makrokosmisch (durch den *Logos* der All-Seele) um die Inkarnation des Geistes mittels Einzel-Seele und Welt-Seele.

Die „Theologie“ enthält die Lehre Plotins, der für seine Lehre Aristoteles mit Platon harmonisierte. Plotin bezeichnete sich selbst explizit als Platoniker. Dennoch interpretiert er Platons bekannte Lehre der Anamnesis um.¹⁰⁴³ Da mit der sogenannten „Theologie des Aristoteles“ nicht Aristoteles, sondern Plotin gewürdigt wird, liegt es nahe, den Verfasser in seiner Schülerschaft zu suchen. Als Verfasser aus dem Schülerkreis sind bereits Porphyrius und Amelius diskutiert worden.¹⁰⁴⁴ Beide haben Plotin jahrelang erlebt und sich mit ihm nach allem, was man weiß, ungewöhnlich intensiv auseinandergesetzt. Porphyrius begleitete ihn 6 Jahre lang in

¹⁰⁴¹ Vgl. These FG 3 a) in der Einleitung dieser Arbeit, S. 27–34: Ein Unbekannter habe aus einer arabischen Enneaden-Fassung um 900 die „Theologie“ ediert.

¹⁰⁴² Übersetzung Harder: Porph.Plot.§128.

¹⁰⁴³ S. Kapitel 4.2 und 4.3 dieser Arbeit über die Harmonisierungs-Passage zur *Anamnesis*-Lehre Platons.

¹⁰⁴⁴ S. These FG 3 b) und c) in Einleitung dieser Arbeit. S. Kap. 3.2 dieser Arbeit über den Schülerkreis.

Plotin hatte auch einen arabischen Schüler mit dem Namen Zethus (Porph.Plot.§36). Genauere Informationen über diesen fehlen.

der von ihm sogenannten „Hochphase“, Amelius über 20 Jahre in der von Porphyrius so bezeichneten „Frühphase“ und „Hochphase“, aus denen alle Schriften in der „Theologie“ stammen.

Für Porphyrius als möglichen Verfasser spräche auf dem ersten Blick Folgendes: Porphyrius wird im *incipit* der „Theologie“ als ihr Kommentator erwähnt.¹⁰⁴⁵ Seine Biographie über Plotin, die *Vita Plotini* (Porph.Plot.), hat der Nachwelt wesentliche Informationen über Plotin und seine Schüler vermittelt. Wie er darin berichtet, kam er selbst zu Plotin, als Amelius schon im 18ten Jahr bei Plotin war. Sechs Jahre später wurde er wegen seiner Depressionen zur Genesung nach Sizilien geschickt. Porphyrius korrigierte Plotins Schriften, da dieser sie wegen seiner schlechten Augen kein zweites Mal las. Außerdem hatte Plotin keine gute Schrift und Rechtschreibung. Er machte Aussprachefehler, die er auch beim Schreiben beibehielt (Porph.Plot.§67). Nach eigenen Angaben hatte Porphyrius von Plotin die Aufgabe der Ordnung und Überwachung von dessen Schriften erhalten, ihm dies auch versprochen und den übrigen Schülern angekündigt (Porph.Plot.§137). Jedoch erfolgte die Enneaden-Edition des Porphyrius erst 25 Jahre nach Plotins Tod, vermutlich erst, als auch Amelius gestorben war.

Ich schließe Porphyrius als Verfasser aus; denn erstens basiert die „Theologie“ zum großen Teil auf Plotins Schriften [2 (Plot.4.7), 6 (Plot.4.8), 10 (Plot.5.1), 11 (Plot.5.2)] aus der Zeit, als Porphyrius noch nicht bei ihm Schüler war. Zweitens rechnet Porphyrius diese Schriften in der *Vita Plotini* zu Plotins „Frühphase“ und suggeriert damit, dass sie noch nicht ausgereift gewesen seien. Einen weiteren Aspekt hat Cristina D’Ancona herausgearbeitet: „Porphyry’s tendency to eliminate any intermediary between Soul and the First Principle [...]“.¹⁰⁴⁶ Die „Theologie“ dokumentiert jedoch ausdrücklich den Intellekt als Mittler im primordialen Bereich. Ein weiteres ausschlaggebendes Argument gegen eine Verfasserschaft des Porphyrius ist, dass keine der zitierten Schriften Plotins in der „Theologie“ die Enneaden-Überschrift trägt.¹⁰⁴⁷ Am Anfang der Traktate sind die plotinischen Fragestellungen und Theoreme erhalten geblieben, indem die Anfänge von Plotins Schriften wiedergegeben werden. Die „Theologie“ basiert offensichtlich nicht auf der Enneaden-Edition des Porphyrius. Dies deutet darauf hin, dass sie von einem Plotin-Kenner verfasst sein könnte, bevor die Enneaden des Porphyrius am Anfang des 4ten

¹⁰⁴⁵ Wilhelm Kutsch 1954, S. 280: Porphyrius habe mit der „Theologie“ die Übereinstimmung von Platon und Aristoteles aufzeigen wollen (s. Einleitung dieser Arbeit).

¹⁰⁴⁶ S. Cristina D’Ancona 1999, S. 88.

¹⁰⁴⁷ S. Kapitel 2 dieser Arbeit und die Vergleiche des Anfangs von Mīmar IV in der judäo-arabischen Lf und der arabischen Kf.

Jahrhunderts herausgegeben wurden.¹⁰⁴⁸ In keiner Handschrift ist z.B. in *Mīmar IV* Porphyrius' Enneaden-Überschrift „Über die noetische Schönheit“ überliefert, sondern Plotins Titel der 31sten Schrift (Plot.5.8).¹⁰⁴⁹ Damit käme Porphyrius als Kommentator nicht in Frage; ebenso auch kein arabischer Kommentator aus dem 9ten Jahrhundert, dem die Enneaden-Einteilung vorgelegen hätte. Als ausschlaggebender fünfter Grund spricht gegen Porphyrius, dass es sich bei einer der beiden verwendeten Hauptschriften aus der „Hochphase“ ausgerechnet um die 31ste Schrift (Plot.5.8) handelt, die die Lehre vertritt, dass die Ideen im *Nous* sind. Eine Lehre, die Porphyrius lange ablehnte und gegen die er sich gegenüber Amelius, der Plotin in dieser Angelegenheit vertrat, ohne Erfolg verteidigte. Zweimal musste er an seinen Mitschüler Amelius eine Widerrufungsschrift schreiben. Die Lehre, dass die Ideen im *Nous* sind, wird – obwohl sie aus der Hochphase stammt – in der „Theologie“ klarer vertreten als in der Enneaden-Ausgabe des Porphyrius. Hatte Porphyrius sich trotz seiner Überarbeitung der plotinischen Schriften bewusst undeutlich in der Enneaden-Ausgabe ausgedrückt, um sich zu rechtfertigen, warum er anfangs die Ideen außerhalb des *Nous* vermutet hatte? Plotins „Undeutlichkeit“ gab er zumindest in der *Vita Plotini* als Grund dafür an.

Welche weiteren Hinweise auf einen möglichen Verfasser gibt es in der „Theologie“?

Die Analyse des Inhaltes der „Theologie“ hat vor allem folgende Erkenntnisse für die Verfasserschaft ergeben:

1. Die Langfassung ist vermutlich die ältere. Damit kommt der Harmonisierungs-Passage von Aristoteles mit Platon, die nur in der Lf erhalten ist und Plotins Lehre vertritt, eine wesentliche Funktion zu.
2. Aufschlussreich für einen möglichen Verfasser der „Theologie“ (Lf und Kf) ist die Verbindung von Plotins Ekstasis-Seelen-Erfahrung (*Ein Wort von IHM*) mit dem Hinweis auf die All-Seele, die makrokosmisch gesehen den Logos in die Welt bringt, d.h. die besondere Betonung des *verbum divinum*, die Hervorhebung des *Gerechtigkeits*-Kapitels (XII.18) und dass sie Plotins Lehre der Tierinkarnation enthält, obwohl diese unter Platonikern umstritten war.

¹⁰⁴⁸ Zu den Titeln siehe F.W. Zimmermann 1986, S.150–52.

¹⁰⁴⁹ So in der judaeo-arabischen Überlieferung und vielen arabischen Manuskripten; AS hat „Wissen“ für „Welt“; „Qualis Deus“ ist im lateinischen Codex von Nicolaus zur Strukturierung eingefügt; er hat aber am Ende der Harmonisierungs-Passage wie Plotin: „qualis erit speculatio nostra illius Autoris [...]“

3. Neu in der „Theologie“, jedoch durchaus noch aus Plotins Lehre ableitbar, ist die Lehre von den drei Intellekten bzw. Schöpfern (Demiurgen)¹⁰⁵⁰: *primus conditor* (der geistigen Welt), *primum agens* bzw. *intellectus primus* und *conditor primus* (der sinnlichen Welt). Für diese Lehre bekannt war bereits in der Antike Amelius. Er sah die drei Intellekte bzw. drei Schöpfer als drei Personen einer Einheit an: den ersten, der als geistige Materie das eigentliche Sein ist, den zweiten, der daran Teil hat, den dritten, der durch Teilhabe am zweiten auf den ersten Nous „schaut“.¹⁰⁵¹ Der Schöpfer der sinnlichen Welt wird metaphorisch durch Zeus / Jupiter dargestellt und symbolisiert damit auch die All-Seele. Er schaut auf den wahren Schöpfer.

Amelius‘ Lehre, dass der dritte Intellekt (Nous) durch die Teilhabe am zweiten, in dem die Ideen sind, auf den ersten schaut und der Hinweis, dass man Einzel-Seele und All-Seele analog deuten kann, führen zu Liber XI der Lf und dessen exponierter Stellung in der „Theologie“. Der Teil D der 31sten Schrift hat mit einem eigenen Traktat, in dem die Himmelswelt als Gleichnis für die geistige Welt mit den Ideen im Intellekt dient, eine zentrale Rolle und meines Erachtens auch Schlüsselfunktion in der „Theologie“ erhalten.¹⁰⁵² Eine weitere Schlüsselfunktion kommt dem Logos bzw. dem *verbum divinum* als Bestandteil von Teil B der 31sten Schrift im Schlussteil der „Theologie“ zu. Auch diese Lehre weist auf Amelius als Verfasser, wie im weiteren Verlauf dieses Kapitels aufgezeigt wird. Folgende These ergibt sich daher:

These zu FF 3: Plotins Schüler Amelius Gentilianus aus Etrurien könnte der Verfasser des Archetyps der „Theologie des Aristoteles“ sein.¹⁰⁵³

Die These, dass Amelius der Verfasser der „Theologie des Aristoteles“ sein könnte, vertrat bereits 1937 Paul Henry.¹⁰⁵⁴ Er berief sich vor allem auf die Informationen, die in der *Vita Plotini* des Porphyrius zu finden sind. Diese Quelle gibt einzigartige Auskünfte zur Person des Amelius. Gleichwohl muss immer mitgelesen werden, dass Porphyrius und Amelius Rivalen waren.

¹⁰⁵⁰ Vgl. D’Ancona 1997, S. 424–26 und 437–39 zur Lehre von den „three intelligibles“ und der Verschiebung von „divine Intellect“ zu „creator“ in der arabischen Plotin-Überlieferung.

¹⁰⁵¹ Anastasius Zoumpos 1954, Teil II, S. 18.

¹⁰⁵² S. Kapitel 5 dieser Arbeit.

¹⁰⁵³ S. Einleitung unter 2. Forschungsstand FF3.

¹⁰⁵⁴ Paul Henry 1937: *Vers la reconstitution de l’enseignement oral de Plotin*. In *Bulletins de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 5• Série, Tome XXIII, Académie royale Belge, Bruxelles 1937, S. 310–342.

Aus der *Vita Plotini*¹⁰⁵⁵ erfahren wir Folgendes: Amelius war über 20 Jahre Schüler bei Plotin und bestens mit ihm vertraut (Porph.Plot.§33). Er brachte eine philosophische Ausbildung aus der Schule des Stoikers Lysimachus mit und übertraf seine Zeitgenossen an Arbeitseifer, schrieb fast alle Bücher des Numenius ab, sammelte sie und lernte die meisten auswendig.¹⁰⁵⁶ Numenius hatte eine Lehre vom ersten und zweiten Nous vertreten. Amelius verfasste „Anmerkungen aus den Vorlesungen“ bei Plotin und brachte dies Werk auf etwa hundert Bücher.¹⁰⁵⁷ Es ist seinem Adoptivsohn Hostilianus Hesychius aus Apameia gewidmet. Amelius schrieb sehr ausführlich (Porph.Plot.§117), wie auch der Verfasser der „Theologie“. Plotin schätzte ihn sehr und wollte ihn Amerius, den „Unteilbaren“ (d.h. den einfachen Einen) nennen.

Obwohl Plotin kein Bild von sich erstellen lassen wollte (Porph.Plot.§2), nahm Amelius den zu der Zeit besten Maler, seinen Freund Carterius (Porph.Plot.§3), zu den Vorlesungen mit und beauftragte ihn, auf Grund der beim Sehen gewonnenen Vorstellung (*ἐκ τοῦ ὁρᾶν φαντασίας*) ein Bild zu malen. Amelius half ihm die Ähnlichkeit der Züge zu verbessern und es entstand dank der Begabung des Carterius ein Portrait Plotins ohne dessen Wissen, das ihm sehr ähnlich war (*ὁμοιοτάτην*) (Porph.Plot.§3–4).

Amelius besaß neben seinen eigenen Aufzeichnungen auch Abschriften von Plotins originalen Schriften (Porph.Plot.§102). Über Amelius sagt der hochangesehene Longin, dass er auf den Spuren Plotins wandle, aber in der Ausarbeitung ausführlicher sei und „in der Weiterschweifigkeit seines Ausdrucks“ (*τῆ τῆς ἐρμηνείας περιβολῆς*) „dem entgegengesetzten Stilideal huldigte“.¹⁰⁵⁸ Longin wünschte sich Erläuterungen von ihm zu Plotins Schriften. Denn Plotin wurde schon von seinen Zeitgenossen schwer verstanden.¹⁰⁵⁹

Von den bisherigen Ergebnissen gilt es festzuhalten: Der Autor der „Theologie“ kannte Plotins Lehren offenbar sehr gut und hat sie in dessen Sinn erläutert und interpretiert. Er wollte ihm mit dem in sich geschlossenen Werk ein Denkmal setzen, aber durchaus auch mit seiner eigenen Erläuterung einen Eindruck hinterlassen. Daraus ergibt sich, dass es sich bei dem Verfasser der Langversion höchstwahrscheinlich um einen Schüler Plotins gehandelt hat. Meine Hypothese lautet daher weiterhin, dass Amelius¹⁰⁶⁰ der Verfasser sein könnte.

¹⁰⁵⁵ Die Übersetzungen aus der *Vita Plotini* sind von Richard Harder.

¹⁰⁵⁶ Porph.Plot.§22.

¹⁰⁵⁷ Porph.Plot.§22.

¹⁰⁵⁸ Porph.Plot.§124, §§116–117. Übersetzung Harder.

¹⁰⁵⁹ S. Kap. 3 dieser Arbeit.

¹⁰⁶⁰ Vgl. zu Amelius seine anderen Namen: *Amerius* („der Unteilbare“), den Plotin ihm gab.

Folgende äußere Umstände sprächen für Amelius als Verfasser:

1. Er war über 20 Jahre Schüler von Plotin und kannte ihn genauestens, hatte Schreib- und Lehrerfahrung.¹⁰⁶¹ Er schrieb 100 Bücher Scholien (Anmerkungen) zu Plotins Vorlesungen und hatte einen ausschweifenden Schreib-Stil. Die „Theologie“ enthält Wissen über Plotin, das über die Enneaden 4–6 hinausgeht.
2. Amelius setzte ihm ein künstlerisches Denkmal durch den Maler Carterius.¹⁰⁶² Auch in der „Theologie“ kommt dem Künstler eine sehr große Bedeutung zu. Dieser ist wie Phidias auf Grund der Idee, die in ihm ist, in der Lage einen Gott oder einen sehr edlen Menschen schöner darzustellen, als es seiner Erscheinung in der hiesigen Welt entspräche.
3. Amelius wollte Plotin ein geistiges Denkmal setzen; daher auch die kunstvolle Formulierung der Antwort des Orakels als Gedicht in der *Vita Plotini*, das Porphyrius dem Amelius zuschreibt. Die Antwort wird am Ende dieses Kapitels zitiert. Dort ist die Apotheose Plotins das Thema, ebenso das Erkenne-Dich-Selbst!¹⁰⁶³ Auf dem Sterbebett versuchte Plotin sein „Göttliches in uns hinaufzuführen zum Göttlichen im All“¹⁰⁶⁴. Dies ist das Leit-Thema der gesamten „Theologie“. Es wird im Schlussteil und in den anderen bearbeiteten Abschnitten der 31sten Schrift ausführlich behandelt.
4. Amelius erhielt von Plotin den Namen der „Unteilbare“ als Verfechter des einen geistigen Gottes, der als Einheit unter verschiedenen Aspekten betrachtet werden kann.
5. Er edierte einzelne Schriften Plotins (wohl auch die noch verbundene Schrift Plot.4.3[27] und 4.4[28],¹⁰⁶⁵ Plot.5.1[10], Plot.5.2[11]). Auf eine schon dem Verfasser vorliegende Aufteilung der Schrift in 4.4[28] und 4.3[27] und damit auf die Enneaden-Einteilung des Porphyrius gibt es keinen Hinweis. Denn der älteste judäo-arabische Text-Zeuge enthält diese so interpretierbare Interpolation „die erste Frage der zweiten Schrift“ nicht.¹⁰⁶⁶
6. Er nahm Schriften Plotins, darunter die ungeteilte über die Seele, zu Longin mit, als er 268/9 Plotin verließ und nach Apameia ging. Die „ungeteilte“ Schrift wurde in der Enneaden-Ausgabe zu den geteilten Schriften Plot.4.3[27] und 4.4[28].¹⁰⁶⁷

¹⁰⁶¹ Porph.Plot.§107. Er unterrichtete ebenfalls in Rom, Porphyrius jedoch nicht.

¹⁰⁶² Porph.Plot.§§3–4.

¹⁰⁶³ Vgl. auch das Proömium von Petrus Nicolaus, wo auf das Delphische Orakel (des Sokrates) verwiesen wird.

¹⁰⁶⁴ Porph.Plot.§9 τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον. Übersetzung Harder.

¹⁰⁶⁵ So bestünde auch Mīmar II nur aus einer plotinischen Schrift und auch die von den Enneaden abweichenden Kapitel-Überschriften wären erklärt. Vgl. Einleitung: Forschungsstand 3.

¹⁰⁶⁶ S. Einleitung: FG 3, These a), 5. Das Enneaden-Argument.

¹⁰⁶⁷ S. Forschungsstand in der Einleitung 2., bei dem die geteilte bzw. ungeteilte Schrift in der Argumentation eine wichtige Rolle gespielt hat.

7. Er schrieb einen Traktat *Über das Wesen der Philosophie Plotins*, in dem besonders der *Gerechtigkeits-Begriff* behandelt wird.¹⁰⁶⁸ Dem Gerechtigkeits-Begriff ist in der „Theologie“ ein eigenes Kapitel gewidmet, das in den meisten arabischen Manuskripten besonders gekennzeichnet ist. Ferner wird dort das Wesen von Plotins Kern-Lehre durch die Art der Wiedergabe der 31sten Schrift und ihrer Erläuterung präsentiert.
8. Er kommentierte bei Plotin Aristoteles nach Art der alexandrinischen Schule, d.h. Aristoteles mit Platon harmonisierend.
9. Es gibt keine Enneaden-Titel und Enneaden-Nummerierung in der „Theologie“ und sie enthält nur Schriften, die Plotin schrieb, als Amelius bei ihm Schüler war.

Auf Grund des Inhalts der „Theologie“ kommen folgende Haupt-Argumente hinzu, die für Amelius als einen möglichen Verfasser sprechen:

1. Amelius verfasste eine Schrift gegen Porphyrius‘ Ideen-Lehre, wonach die Ideen außerhalb des Nous seien. Porphyrius musste eine Palinodie schreiben, um in Plotins Kreis aufgenommen zu werden. Amelius vertrat eine Nous-Lehre, wie sie auch in der „Theologie“ vorkommt und besonders betont und begründet wird (z.B. in *Mīmar II*), nämlich dass die Ideen im Nous sind und nicht außerhalb. Das ist das zentrale Thema der „Theologie“, deren Ende mit der geistigen Genesis der Ideen bzw. Formen im Nous interpretiert werden kann. Die 31ste Schrift erhält eine zentrale Bedeutung. Porphyrius scheint in seiner Enneaden-Edition Plotins Darstellung der geistigen Welt gekürzt zu haben, obwohl die Schrift nach dessen Bekunden aus der Hochphase stammt und damit zu den besten zählt. Denn am Anfang von Plot.5.8 wird bei dem Vergleich der zwei Steine der Bezug zu den „zwei Welten“ weggelassen. Porphyrius rechtfertigt seine frühere „falsche“ Vorstellung über die Ideen in der *Vita Plotini* damit, dass Plotin sich so unverständlich ausdrückt habe. Hat Porphyrius gekürzt, um zu zeigen, dass Plotin unverständlich war und er deshalb dessen Lehre von den Ideen im Nous nicht gleich verstehen konnte? Im Gegensatz dazu werden die Ideen im Nous und ihre Ausstrahlung auf die hiesige Welt in der „Theologie“ durch den Verfasser klar dargestellt.
2. Amelius‘ berühmte Lehre der drei Intellekte bzw. der drei Demiurgen: Der erste *ist*, der zweite *hat* das, was im ersten ist, der dritte betrachtet den ersten und erzeugt physisch.¹⁰⁶⁹ Proclus zufolge vertritt Amelius eine „Lehre der drei Demiurgen“.¹⁰⁷⁰

¹⁰⁶⁸ Luc Brisson 1987, S. 822–23.

¹⁰⁶⁹ S. Anastasius Zoumpos 1954, S. 18.

¹⁰⁷⁰ Ebenso wie Samuel Vollenweider 2009, S. 387, bezogen auf eine Interpretation von Tim. 39c.

Diese findet sich auch – mit den Abstufungen der Bezeichnungen und Verschiebungen der Bezeichnungen und Bereiche – in der „Theologie“. Jedoch ist die Hierarchie nicht eindeutig [s. Kap. 5.4].

Der Text bei Proclus lautet:

Proclus: ΕΙΣ ΤΙΜΑΙΟΝ 93 Δ/ Ε

„τὸ γὰρ ὅλον νοητὸν ἐν πολλὰ ἐστὶν καὶ εἷς νοῦς πολλῶν νοητῶν περιληπτικός. ταῦτα μὲν οὖν Πλωτῖνος φιλοσοφεῖ• Ἀμέλιος δὲ τριττὸν ποιεῖ τὸν δημιουργὸν καὶ νοῦς τρεῖς, βασιλέας τρεῖς, τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα. διαφέρουσι δὲ οὗτοι, διότι ὁ μὲν πρῶτος νοῦς ὄντως ἐστὶν ὃ ἐστὶν, ὁ δὲ δεῦτερος ἔστι μὲν τὸ ἐν αὐτῷ νοητὸν, ἔχει δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ καὶ μετέχει πάντως ἐκείνου καὶ διὰ τοῦτο δεῦτερος, ὁ δὲ τρίτος ἔστι μὲν τὸ ἐν αὐτῷ καὶ οὗτος νοητὸν• πᾶς γὰρ νοῦς τῷ συζυγοῦντι νοητῷ ὁ αὐτός ἐστιν• ἔχει δὲ τὸ ἐν τῷ δευτέρῳ καὶ ὁρᾷ τὸν πρῶτον• ὅσῳ γὰρ πλείων ἢ ἀπόστασις, τοσοῦτο τὸ ἔχον ἀμυδρότερον. τούτους οὖν τοὺς **τρεῖς νόας καὶ δημιουργούς** ὑποτίθεται.“¹⁰⁷¹

„Denn das gesamte Geistige ist ein einheitliches Vieles und der eine Nous umfasst viele geistige Wesen. Darüber philosophiert nun Plotin. Amelius aber schafft den Demiurgen dreifach, und zwar als drei Geiste bzw. drei Könige, den seienden, den habenden und den sehenden Nous. Und diese unterscheiden sich, weil der erste Nous wirklich ist, was er ist, der zweite aber ist zwar das in sich Geistige, hat aber das, was ihm voransteht, und hat ganz und gar Anteil an jenem und ist deshalb der zweite. Und der dritte ist ebenfalls zwar das in sich Geistige – denn jeder Nous ist durch das zusammenfügende Geistige ein und derselbe – er hat aber das, was im zweiten ist und *schaut* den ersten: je größer nämlich die Trennung ist, um soviel dunkler ist das Habende. Diese **drei Geiste also und Demiurgen** setzt er an.“ (Übersetzung A.G.)

Das Geistige ist das Einende (vgl. den Satzsatz der „Theologie“). Es sind drei Schöpfer, aber eigentlich ist es Einer. So wird der Begriff *conditor* (Schöpfer) auch in der „Theologie“ angewendet.¹⁰⁷² In Plotins Lehre wird dies zwar nicht explizit dargestellt, er hat aber diese Dreier-Stufenfolge. Durch den Vergleich mit den drei Königen zeigt sich, dass Amelius die Triade der drei Intellekte als drei Personen bzw. als drei

¹⁰⁷¹ Schneider 1847, S. 219.

¹⁰⁷² Vgl. Nic XIV.15.

Zustände auffasst,¹⁰⁷³ die von einer ewigen unveränderlichen geistigen Substanz sind. So lässt sich auch die Harmonisierungs-Passage der Lf am Anfang von Mīmar IV deuten, die meines Erachtens auf den Verfasser der „Theologie“ zurückgeht.

Die Harmonisierungs-Passage in der lateinischen Fassung in Liber IV.1–3 enthält die *drei Intellekte* bzw. drei Schöpfer in großer Interpretationsbreite: Ende Liber IV.1 den *primus Conditor* als Prinzip bzw. Ursprung für alles; in IV.2 das *primum agens*, das zur Verwirklichung herausführt; in IV.3 den *Conditor primus est Autor Mundi, praecedens in infinitum immobilis*, den unveränderlichen Schöpfer der sinnlichen Welt, der fortschreitet bis ins Unendliche, der Ende und Ziel eines jeden beliebigen Seins ist. Er lässt sich als Welt-Seele bzw. All-Seele deuten, die sich wieder zurückwendet zum höchsten Prinzip, das Schöpfer des *Intellectus primus* und damit auch der *Anima* ist (IV.3). Alle drei bilden eine geistige Einheit.

3. Amelius schrieb eine sogenannte „Relektüre“¹⁰⁷⁴ zum Anfang des Johannes-Prologs, zum *verbum divinum*. Der *Logos* kann als All-Seele uminterpretiert werden, so wie in der *Ekstasis*-Passage, die im Aya Sofya-Manuskript in goldener Tinte hervorgehoben ist. Die Betonung des *Logos* als *verbum divinum* ist ein zentraler Gedanke in der Lf der „Theologie“. Die Relektüre des Johannes-Prologs bei Amelius lässt sich als eine Zusammenfassung der „Theologie“ inklusive Anfang, Hervortreten des *Logos*, Rückwendung und Ziel, das gleichzeitig der Anfang ist, zyklisch interpretieren.¹⁰⁷⁵

Amelius als der Verfasser der „Theologie“ ist eine Hypothese, die plausibel erscheint. Plotins Lehrer Ammonios Sakkas wollte keine Veröffentlichung seiner Werke zu Lebzeiten. So wurden seine Lehren erst posthum durch seine Schüler publiziert. Ähnliches vermute ich auch für die Abfassung der Lehre Plotins in der sogenannten „Theologie“. Sein Schüler Amelius hätte die Möglichkeit und Fähigkeit dazu gehabt. Seine Fragmente sprechen dafür. Der Verfasser der „Theologie“ *musste* für die strukturierte Aufteilung der Plotin-Passagen und die Erfassung des genauen Inhaltes das gesamte Lehrsystem Plotins und dessen alexandrinische Theoreme sehr genau gekannt haben. Amelius war über 20 Jahre Plotins Schüler. Die „Theologie“ ist gut konzipiert und stellt ein erklärendes System von Plotins Lehre dar. Vieles spricht daher

¹⁰⁷³ Procl. in Ti. 93 D; s. auch Anastasius Zoumpos 1954, S. 19.

¹⁰⁷⁴ Der Begriff stammt von Samuel Vollenweider 2009.

¹⁰⁷⁵ S. Samuel Vollenweider 2009, S. 393, so die Interpretation der Relektüre des Johannes-Prologs, die bei Eusebius zitiert wird: Anfang, Hervortreten des *Logos*, Rückwendung.

unter Berücksichtigung der *Vita Plotini* für Amelius als Interpreten: sein Werk, seine Auseinandersetzung mit dem *Nous* und den Ideen *im Nous*, mit der All-Seele, mit den Künstlern, mit Orakeln und dem Gebet, ferner sein Schreibstil, sein eigenes Leben und seine Relektüre des Johannes-Prolog und dass er Plotin ein Denkmal setzen wollte.

Das Hauptargument für Amelius ist jedoch seine „Relektüre“ des Johannes-Prologs. Das Hervortreten des *Logos* wird dort als Äußerung der All-Seele interpretiert, so wie auch in der *Ekstasis*-Passage der arabischen Fassung auf sie verwiesen wird. Dies passt zu allen Fassungen der „Theologie“ und würde erklären, warum die lateinische Fassung auf Grund der Übersetzung von *Kalām* bzw. *Logos* mit *verbum divinum* „christlich“ klingt und gleichzeitig auf die All-Seele bzw. auf den „unsagbaren Gott“ verwiesen wird. Denn die All-Seele ist der Mittler zwischen der geistigen Welt und der Sinneswelt. Ein wichtiger Zeitzeuge für die Relektüre des Johannes-Prologs durch Amelius ist der Bischof Eusebius von Caesarea. Er vertrat die Subordinations-Lehre des Origines. Nach dieser Lehre ist Gott der Ursprung von allem. Er hat Jesus *nicht geschaffen*, sondern *gezeugt*. Jesus ist ihm zwar untergeordnet, aber von gleicher Substanz. Ferner schrieb er die „*Praeparatio Evangelica*“, in der er belegen wollte, dass die Urweisheit der Hebräer die griechische Philosophie, besonders Platon, vorbereitet hat. Dafür spielte er die heidnischen Autoritäten gegeneinander aus. Auf diese Weise ist die sogenannte Relektüre des Amelius zum Johannes-Prolog erhalten, die Eusebius als Argument für die Fleischwerdung und *Restitutio* von Jesus im Johannes-Prolog wörtlich zitiert hat. Samuel Vollenweider hat dies detailliert kommentiert.

Vollenweider zitiert diese Stelle aus der *Praeparatio* folgendermaßen:

„Und dieser also war der Logos: in Entsprechung zu ihm, der immer ist, entstand das Gewordene, wie es auch Heraklit bekräftigte, und von dem, bei Zeus, der Barbar bekräftigte, dass der in der Ordnung und Würde des Prinzips Befindliche auf Gott hin ist und Gott ist, dass durch ihn schlechthin alles geworden ist: dass in ihm das Gewordene lebend und Leben und seiend ist: und dass er in die Leiber sinkt und mit Fleisch bekleidet als Mensch erscheint, dass er damit zugleich die Herrlichkeit der Natur zeigt: schließlich, dass auch der Aufgelöste wiederum vergöttlicht wird und Gott ist, welcher er war, ehe er in den Leib und das Fleisch und den Menschen hinabstieg.“¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷⁶ Samuel Vollenweider 2009, S. 381, mit Verweis auf Eusebius, *Praeparatio* 11.19.1.

In der Fußnote gibt Vollenweider den griechischen Text wieder. Relevante Wörter sind von mir **fett** markiert worden, um die Bezüge zur „Theologie“ zu belegen:

„καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ’ ὃν αἰεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ἐγίνετο, ὡς ἂν καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἀξιόσκει καὶ νῆ Δί’ ὃν ὁ βάρβαρος ἀξιοῖ ἐν τῇ τῆς ἀρχῆς τάξει τε καὶ ἀξία καθεστηκότα πρὸς θεὸν εἶναι καὶ θεὸν εἶναι· δι’ οὗ πάνθ’ ἀπλῶς γεγενῆσθαι· ἐν ᾧ τὸ γινόμενον ζῶν καὶ ζῶν καὶ ὃν πεφυκέναι· καὶ εἰς τὰ σώματα πίπτειν καὶ σάρκα ἐνδυσάμενον φαντάζεσθαι ἄνθρωπον μετὰ τοῦ καὶ τηνικαῦτα δεικνύειν τῆς φύσεως τὸ μεγαλεῖον· ἀμέλει καὶ ἀναλυθέντα πάλιν ἀποθεοῦσθαι καὶ θεὸν εἶναι, οἷος ἦν πρὸ τοῦ εἰς τὸ σῶμα καὶ τὴν σάρκα καὶ τὸν ἄνθρωπον καταχθῆναι.“¹⁰⁷⁷

Amelius’ Relektüre des Johannes-Prologs enthält die wesentlichen Elemente der „Theologie“, die vom Naturphilosophen Heraklit als Autorität ähnlich wie in der „Theologie“ bekräftigt werden, hier jedoch noch zusätzlich von dem *Barbaren* Johannes. Philosophie und Theologie fließen zu einer Universal-Theologie zusammen. Der Logos ist in Würde und Ordnung nach dem *einen* Prinzip ausgerichtet, bei dem die entfaltete Vielfalt (alles) einfach war. Im ausgedrückten *Logos*, Gott und Nous zusammen gesehen, ist alles Entstandene lebend und Leben und von Natur aus (nicht durch Spontaneität) seiend, wie die in der „Theologie“ beschriebene geistige Welt. Der Logos sinkt in den Körper und bekleidet (und verhüllt) sich mit Fleisch und tritt als Mensch in Erscheinung. Er macht damit die wunderbare göttliche Natur sichtbar. Er ist ein *Agalma*. Dies zeigen auch das judäo-arabische Fragment I 2173 und Mīmar IV und XI und XIV der Lf. Als Aufgelöstes, wenn der Mensch „gestorben“ ist und sein Logos bzw. seine Seele sich vom Körper getrennt hat, wird er *wiederum* vergöttlicht und ist *wieder* ein Gott, der er war, bevor er in den (niederen) Menschen hinabgestiegen war. Der Logos bzw. die Seele ist demnach *präexistent* und unsterblich. Die Präexistenz der Seele gehört zu Plotins Lehre, wie Plotin selbst berichtet (Plot.4.8[6].8.1).

Die Bereiche von Intellekt, Logos und Seele gehen wie bei Plotin auch in der „Theologie“ ineinander über. In Mīmar I steigt die Seele bzw. der Logos (*Kalām Lahu*) in den Menschen hinab, vielleicht als Plotin, der in der originalen Plotin-Passage selbst spricht. Amelius wollte Plotin ein Denkmal setzen und hat mit der „Theologie“ vielleicht die Apotheose (*ἀποθεοῦσθαι*) Plotins geschaffen. Dies wird auch durch das Gebet am Ende der *Vita Plotini* untermauert, das nicht einhellig Porphyrius, sondern mit größerer Plausibilität Amelius zugeschrieben wird. Das

¹⁰⁷⁷ Samuel Vollenweider 2009, S. 381, Fußnote 19; der Text wurde überprüft nach der Edition von Édouard des Places 1982, *Eusèbe de Césarée, La Préparation Évangélique*, Livre XI.19.1.

Amelius-Zitat bei Eusebius beinhaltet Amelius' Lehre, die „bereits die für den nachplotinischen Neuplatonismus charakteristische Triadisierung des Emanationsprozesses in Ursprung, Hervorgang, Rückwendung (*ἐπιστροφή*) aufweist.“¹⁰⁷⁸ Ferner dient auch hier Heraklit wie in der „Theologie“ als Autorität dafür, dass man, um die wahre Substanz der Seele zu sehen, in den geistigen Bereich aufsteigen muss.¹⁰⁷⁹

Der Anfang (die Inkarnation), das Sich-Zeigen (*Ekphanie*) in der Sinneswelt (des Aristoteles) und die Rückwendung zum Ziel und die Wiederherstellung (*Apokatastasis*) des geistigen Ursprunges (der geistigen Welt Platons), der wiederum mit dem Anfang übereinstimmt, bilden die Kernstruktur der „Theologie“. Entsprechend der Allegorese von Zeus-Kronos-Uranos bei Plotin ist Amelius für seine Allegorese von Phanes-Kronos-Uranos durch den Proclus-Kommentar zum Timaeus bekannt, die seine Lehre von den drei Intellekten widerspiegelt.¹⁰⁸⁰

Amelius verbindet in seiner Lehre die drei Intellekte durch die schöpferische Kraft des Logos: Er ist der Wille, das wirkende Wort Gottes, dessen Plan bzw. Wahrheit sich im zweiten Intellekt (*Intellectus agens*) manifestiert, der alles umfasst. Die Kraft geht über auf den dritten Intellekt (die All-Seele), der hervortritt und die ausgedrückte Wahrheit bzw. das *verbum divinum* auf die Einzel-Seele wirken oder sogar sich inkarnieren lässt. Danach führt der Weg der Seele durch ihre Rückwendung / *reversio* / *ἐπιστροφή* zur Wiederherstellung ihres ursprünglichen Zustands, zur Wahrheit, dem wahren Sein, sei es als *erster Mensch* im Geist wie in der „Theologie“ oder als Sohn Gottes. Dann ist das Geistige zurück *in* Gott. Auch die All-Seele wendet sich zurück und blickt auf den Geist. Auch die „Theologie“ lässt diese Interpretationskette zu. Sie bildet daher die Basis für Amelius als einen plausiblen Verfasser der „Theologie“.

Bei Wilhelm Schmidt-Biggemann lassen sich in dessen Buch „Philosophia perennis“ zu diesem Zusammenhang weitere Detail-Informationen finden:¹⁰⁸¹ Im 15ten Jahrhundert definierte Masilio Ficino († 1499) in seinem Brief „Concordia Mosis et Platonis“ die Eckdaten für eine Philosophie Platons, die der Theologie gleichgestellt werden konnte.¹⁰⁸² Voraussetzung waren die Zeichenhaftigkeit und die Einmaligkeit der Offenbarung. Platon konnte durch seine Schau des Geistigen die Aufgabe der Verkündigung erfüllen und durch seine Gleichnisse andeuten. Ficino sah in ihm wie zuvor schon Numenius Pythagoricus einen *attischen Moses*, der die *Sapientia Dei* und die mosaische Schöpfungstheologie weitergetragen habe. Die

¹⁰⁷⁸ Samuel Vollenweider 2009, S. 384.

¹⁰⁷⁹ S. zur „Theologie“ Diet S. 9.

¹⁰⁸⁰ Vgl. Samuel Vollenweider 2009, S. 387–390.

¹⁰⁸¹ Wilhelm Schmidt-Biggemann 1998, S. 59–61.

¹⁰⁸² Wilhelm Schmidt-Biggemann 1998, S. 59–61: Ficino, *Concordia Mosis et Platonis, Opera*, S. 867.

„philosophisch-theologische Interpretation des Prologs des Johannesevangeliums“¹⁰⁸³ bildete die Basis. Ficino erwähnt explizit Philon, Plotin und Amelius‘ Zusammenfassung zum Johannes-Prolog:

„Praeterea Plotinus & Philo, divinum intellectum Dei filium coli iubent, ab ipso Deo patre manantem vel tanquam a loquente verbum, vel tanquam a luce lumen. [...] Sed quid de Amelio dicam? Hic prooemium illud Euangelii Ioannis quod in sacris quotidie legitur, paucis totum colligit atque admiratur“.¹⁰⁸⁴

„Außerdem Plotin und Philo, die einführten, dass als göttlicher Intellekt der Sohn Gottes verehrt werde, der von Gott Vater selbst ausströmt, gleichwie von einem Sprechenden das Wort oder gleichwie vom Licht der Glanz. [...] Aber was soll ich über Amelius sagen? Dieser fasste jenen Teil des Evangeliums des Johannes, das im Gottesdienst täglich gelesen wird, mit wenigen Worten ganz zusammen und staunte es an.“ [Übersetzung A.G.]

Es klingt plausibel, dass Amelius sein Ziel, Plotin zu verewigen, mit der Schaffung einer systematischen Zusammenstellung von dessen Lehre als eine universale Philosophie erreicht hat. Im Aya Sofya-Manuskript wird die Darstellung einer Universal-Philosophie dadurch untermauert, dass die zwei zusätzlichen Goldüberschriften in der „Theologie“ das *Lahu-Kapitel* und das *Gerechtigkeits-Kapitel* betreffen. Das *Gerechtigkeits-Kapitel* wird in der arabischen Fassung als *Kostbarkeit* bezeichnet. Die besondere Erwähnung von Plotins „Mann auf dem hohen Ort“¹⁰⁸⁵ in der 31sten Schrift und in allen Fassungen der „Theologie“ kann auch in Anspielung auf Moses, der die Gesetze auf dem Berg Sinai empfing, zusammen mit der Ekstasis-Offenbarung die Lehre Plotins über den göttlichen Intellekt als „Wort des Göttlichen“ legitimieren. Damit wäre die Verkündung des Delphischen Orakels, das Amelius erfragt hatte, bekräftigt.

Das Delphische Orakel Apollons, des Gottes der Weisheit, stellt die Apotheose Plotins dar:¹⁰⁸⁶ Plotin weile nun unter den Göttern, wo das göttliche Recht im Reinen sei und strahlendes Licht, Freundschaft und Verlangen herrsche. Plotins Seele habe immer verlangend nach dem Göttlichen gestrebt und sei nun in Einheit (*ένωθῆναι*) mit dem Gott, der über allem ist. Dies habe Plotin schon zu Lebzeiten viermal auf Grund seiner unsagbaren Kraft erreicht. „Damit ist also gesagt[,] daß die Schriften, die er geschrieben hat, geschrieben sind[,] indem die Götter

¹⁰⁸³ Wilhelm Schmidt-Biggemann 1998, S. 60.

¹⁰⁸⁴ Der lateinische Text wurde nachgeprüft und zitiert: Ficino 1576, *Concordia Mosis et Platonis, Opera*, S. 867; s. Wilhelm Schmidt-Biggemann 1998, S. 60.

¹⁰⁸⁵ Bei Plotin als Beispiel genommen, wie sich der Aufsteigende immer mehr angleicht.

¹⁰⁸⁶ Übersetzung Harder: Porph.Plot.§§128–136.

prüfend zuschauen. Infolge der unermüdlichen Schau, heißt es dann weiter, die von innen und von außen kam, 'durftest du erblicken mit deinen Augen Liebliches viel[,] das so leicht nicht einer wird zu sehen bekommen von all den Menschen'[,] die der Philosophie beflissen sind."¹⁰⁸⁷ Die menschliche Schau entspräche jedoch nicht der Tiefe der göttlichen.¹⁰⁸⁸ Nachdem Plotin den Körper verlassen habe, sei er nun nicht vor dem Richterstuhl, sondern durch seine Apotheose gleichgestellt bei den mythischen Söhnen Gottes, bei Minos, Radamanthys und Aiakos. Das seien die „Richter der Seelen“¹⁰⁸⁹. Diese personifizierten die Gerechtigkeit, das bedeutet das Gesetz bzw. das göttliche Wort. Dort seien sie in einer Einheit. Zu diesem Kreis gehöre auch Platon.¹⁰⁹⁰ Aristoteles wird jedoch nicht genannt.

Warum im *incipit* der arabischen „Theologie“ das Werk als „Buch des Aristoteles“ und Porphyrius als der Kommentator bezeichnet werden, wissen wir nicht. Der Hinweis auf den Titel „Theologie“, der auch in judäo-arabischen Traktat-Anfängen überliefert ist, deutet auf eine griechische Vorlage hin. Amelius hätte diese universale Theologie bzw. Philosophie mit den ewigen Ideen *in* Gott als eine durch einen geläuterten Porphyrius verfasste Palinodie erklären lassen können. Damit hätten Amelius als Plotins Verteidiger und Porphyrius als ein durch Amelius geläutertes Erklärer ihrem Lehrer Plotin ein wahres Denkmal gesetzt. In der arabischen Fassung ist von einem Porphyrius mit dem Epitheton „šūrī“ die Rede. Das Wort *šūrī* kann „der Tyrer“ bedeuten, aber auch „fiktiv“, „äußerlich“ und „formal“ im Sinne von „die äußere Form gebend“. Porphyrius war in der arabischen Welt durch seine Schrift „Über die Seele“ bekannt und durch die *Eisagoge* als Kommentator des Aristoteles.¹⁰⁹¹ Hat daher al-Kindī, der Aristoteles hochschätzte, den Namen Aristoteles zu Porphyrius als dessen Erklärer hinzugefügt, um in einer Zeit großer politischer und religiöser Unruhen und in einer Zeit des wissenschaftlichen Aufbruchs Naturwissenschaft bzw. Philosophie mit Theologie in Einklang zu bringen bzw. zu zeigen, dass sie nicht im Widerspruch zueinanderstehen?¹⁰⁹² Aristoteles war in der arabischen Welt als Lehrer von Alexander dem Großen und als Naturphilosoph anerkannt. Zweifelsohne setzt sich die „Theologie“ mit Aristoteles' *De Anima*-Lehre in den Traktaten I–III auseinander¹⁰⁹³ und behandelt im weiteren Verlauf den Geist, der sich selbst denkt, sowie den

¹⁰⁸⁷ Übersetzung Harder: Porph.Plot.§§132–133.

¹⁰⁸⁸ Porph.Plot.§133.

¹⁰⁸⁹ Porph.Plot.§134 Übersetzung A.G.; Übersetzung von Harder: „Richter der Seele“; im griechischen Text steht der Plural.

¹⁰⁹⁰ Porph.Plot.§§135–136. S. zur Gerechtigkeit und Einheit: Plot.5.1[10] und 5.8[31].

¹⁰⁹¹ Siehe Kutsch 1954. Die Schrift *Über die Seele* des Porphyrius ist auch im AS-Ms überliefert.

¹⁰⁹² S. zur Rolle al-Kindīs für die Wissenschaft Endress 1997, S. 50, in der Einleitung dieser Arbeit.

¹⁰⁹³ S. Kap. 2 und 3 dieser Arbeit.

Intellectus agens und *possibilis*. Dies könnte zu der falschen Zuordnung geführt haben.¹⁰⁹⁴
Auch andere Thesen sind möglich, z.B. dass das Werk bereits in der Vorlage als „Buch des Aristoteles“ bezeichnet wurde.

¹⁰⁹⁴ Zu diesem Thema, dass die „Theologie“ dem Aristoteles zugeschrieben wurde, siehe auch Zimmermann 1986 (in der Einleitung dieser Arbeit).

9 Fazit

Der Verfasser der sogenannten „Theologie des Aristoteles“ hat auf der Basis von Plotins Kern-Schriften eine Universal-Philosophie bzw. Universal-Theologie dargestellt. Denn sie ist eine Philosophie über die geistige göttliche Wesenheit und die göttliche Schöpfung und versucht für jeden Menschen auf Grund seines natürlichen Geistes stufenweise den Weg zurück zu seinem geistigen wesenhaften Ursprung aufzuzeigen. Die „Theologie“ besteht sowohl in der lateinischen und judäo-arabischen als auch in der arabischen Fassung – wie sich gezeigt hat – aus 14 Traktaten bzw. Logoi (Reden) von Gott. Sie führt auf der Basis von Plotins zentralen Schriften Aristoteles‘ empirische Sinneswelt mit Platons Ideenwelt zusammen. Platon als Philosoph der Ideenwelt wird als anerkannter Lehrmeister in der lateinischen Fassung „babylonischer König“ genannt, d.h. er ist in alle Geheimnisse eingeweiht. Die arabische Fassung nennt ihn den „göttlichen Platon“. Platons Lehre, dass jeder Mensch auf Grund seines Intellekts sich selbst, d.h. das Geistige und Göttliche in sich, suchen muss, ist der zentrale Gedanke in der „Theologie“. Wie dies geschieht, zeigt die in die „Theologie“ eingearbeitete 31ste Schrift Plotins (Plot.5.8), die dadurch eine Schlüsselfunktion erhält. Die 31ste Schrift schafft sowohl inhaltlich als auch strukturell die Grundlage dafür durch ihre bewusste Aufteilung der Teile A, B, C und D in der „Theologie“. Wie man den Weg zurück zum Geistigen bzw. Göttlichen findet, zeigt Traktat IV anhand der Sinneswelt (Teil A) und Traktat XI anhand des Himmelsbereiches (Teil D). Jeder Mensch kann selbst anhand der Zeichen und Spuren des Geistigen bzw. Göttlichen – das ist das wahrhaft „Schöne und Glänzende“ – durch aktive Kontemplation das Geistige suchen. Durch *Katharsis (Reinigung)* muss er von der Vielfalt weg zu seinem Selbst gelangen, das heißt das Geistige *in* sich selbst aus den Prinzipien heraus erkennen, um schließlich nach vielen Schaubildern intuitiv durch Illumination zur Gotteserkenntnis, d.h. dem Erkennen *im* geistigen Bereich, zu gelangen. Das Schöne ist das geistige Wesenhafte, nicht das Zusammengesetzte. Es ist die geistige Einheit im Göttlichen. Die am Anfang von Traktat IV eingearbeitete Harmonisierungs-Passage (mit Anlehnungen aus Teil C) zeigt ebenfalls das Ziel und den Anfang: Den Schöpfer, den man nicht beschreiben kann. Er ist wesenhaft, geistig, rein (nichts ist hinzugefügt), unveränderbar und daher ewig. Er steht außerhalb von Zeit und Raum, er ist und bringt das Gute hervor, das durch das Licht, die Schönheit und die Ordnung ausgedrückt wird. An seiner Wirkung, seiner Schöpfung, kann man ihn erschließen. Da es nur eine Wahrheit gibt, wird Aristoteles‘ empirische Sicht mit der geistigen Welt verbunden, und zwar durch Plotins Lehre, dass dem Menschen bei der Geburt der Intellekt seinem Vermögen nach mitgegeben wird und er daher nach dem wahren Guten bzw. Geistigen zurückverlangt.

Traktat XIV schildert das Geistige als den vollkommenen Anfang und (Teil B) als Ziel allen Strebens sowie die Genesis als *Logos* des Göttlichen. Solange es außerhalb von Zeit und Raum das Geistige gibt, existiert auch die Sinneswelt. Aristoteles' erste Substanzen in der Sinneswelt sind jedoch in Wirklichkeit die Zweitsubstanzen. Die Ersts substanz ist das Geistige als reine, ewige Wesenheit und Wahrheit. Deshalb ist sie göttlich. Somit umfasst die zyklische Darstellung der 31sten Schrift in der „Theologie“ den Anfang der Genesis, das Hervortreten des Göttlichen als Gleichnis sowie die Rückwendung und das Ziel, das zugleich wieder der Anfang der Schöpfung ist. Ursprung und Ziel stimmen überein und geben der gesamten „Theologie“ den Rahmen. Denn der Anfang und das Ziel, die Genesis in die Vielfalt und die Rückwendung und Vollendung in der Einheit gehören zusammen und geben sowohl im ersten Traktat als auch im 14ten Traktat der „Theologie“ die Struktur. Die Gesamt-Seele als Lebensprinzip bewirkt durch die *eine* Kraft in ihr das Hervortreten des Logos, d.h. des Geistigen und Göttlichen, seine Rückwendung und Vollendung sowie den Neuanfang. Mikrokosmisch gesehen beginnt das Hervortreten des Logos als kleinstes Wirkzeichen durch die Inkarnation des (möglichen) Geistes mittels Einzel-Seele in den Menschen. Makrokosmisch gesehen beginnt das Hervortreten des Logos als größtes Wirkzeichen durch die Welt-Seele im Kosmos. Durch diese Bewegung bzw. Emanation und Ausstrahlung wirkt, zeigt, begreift und bestätigt sich das Göttliche. Der Rahmen bzw. Zyklus der eingearbeiteten 31sten Schrift erklärt ferner die Auswahl der anderen plotinischen Schriften, die in der „Theologie“ verwendet wurden: über die „Seele, die nicht sterblich ist“ (Plot.4.7[2]), den „Abstieg der Seele“, um der Welt den Geist zu bringen (Plot.4.8[6]), darüber, wie aus dem einen Ursprung die Vielfalt entsteht (Plot.5.2[11]), über die gerechte Ordnung (Plot.5.1[10]), über den wiederhergestellten Menschen (Plot.6.7[38]) sowie über die spezifischen Seelenfragen, d.h. woran bzw. ob überhaupt die Seele sich in der geistigen Welt erinnert und wie sie im Körper wirkt bzw. *am* Körper geteilt ist (Plot.4.3[27] und 4.4[28]).

Die 31ste Schrift erhält auch eine zentrale Rolle bei der Bestimmung des Verhältnisses der lateinischen und judäo-arabischen Langfassung zu der erhaltenen arabischen Kurzfassung: Liber XI der Lf (Teil D der 31sten Schrift als Gleichnis für die geistige Welt) und die parallele goldene Traktat-Überschrift des arabischen Aya Sofya-Manuskripts weisen auf die gleiche ursprüngliche Einteilung von Lf und Kf hin. Die Harmonisierungs-Passage, die in Liber / Mīmar IV Aristoteles mit Platon zu der *einen* Wahrheit verbindet, belegt, dass die Lf die ältere ist, da diese den Inhalt aufweist, den die Kf zwar ebenfalls im Inhaltverzeichnis nennt, aber nicht behandelt: der Schöpfer schafft unbewegt alles und zu ihm strebt alles mit natürlichem Instinkt zurück. Für die Präferenzierung der Lf als originale Fassung zeigen die judäo-arabischen Fragment-Seiten des Manuskripts I 2173, dass die vorliegenden Seiten zwar nicht die Vorlage für

die *Editio Latina* sind, aber trotzdem als älteste Textzeuge für alte Textstellen dienen können: wenn Textstellen in der lateinischen Lf nicht übernommen worden sind, wie das Beispiel der Ur-Musik, das sowohl bei Plotin als auch in der Kf vorhanden ist, bezeugen die alten judäo-arabischen Fragmente auch für die Lf diese Lesart. Borisovs Postulat, sich für die Bestimmung des Verhältnisses von Lf und Kf inhaltlich mit der lateinischen Langfassung und den judäo-arabischen Fragmenten auseinanderzusetzen, hat sich als richtig erwiesen.

Die Verarbeitungsweise der 31sten Schrift in der „Theologie des Aristoteles“ gibt wichtige Hinweise auf den möglichen Verfasser. Ihr eigentliches Thema, dass die Ideen im Geist (Nous) sind, hat Plotins Schüler Amelius gegenüber Porphyrius verteidigt. Diese Auseinandersetzung war in der Antike bekannt. Sie ist auch für die Nachwelt in der *Vita Plotini* des Porphyrius dargestellt, wobei Porphyrius sich dort allerdings rechtfertigt, dass er Plotin wegen seiner Undeutlichkeit im Ausdruck anfangs nicht habe verstehen können. Amelius als möglicher Verfasser der „Theologie“ würde erklären, warum Porphyrius im *incipit* als Erklärer genannt wird: die „Theologie“ sollte als dessen Palinodie erscheinen und würde Plotins Lehre und Amelius' Verteidigung endgültig bestätigen. Ein weiteres Argument für eine Verfasserschaft des Amelius ist, dass dieser durch seine Relektüre des Johannes-Prologs die *Prohodos* des göttlichen Logos als im Menschen mittels Seele inkarnierten Geist aufgezeigt, ebenso die *Epistrophê* und schließlich das *Telos* als wiederhergestellten Logos (*Apokatastasis*) in der geistigen Welt. Dies sind ebenfalls die Kernpunkte sowohl in der 31sten Schrift als auch verstärkt in der „Theologie“.

Plotins in die „Theologie“ eingearbeitete *Ekstasis*-Erfahrung, seine Vereinigung mit dem göttlichen Nous und die anschließende Offenbarung und *Katabasis* (*Abstieg*) legitimieren ihn als Übermittler des Geistes und die „Theologie“ als Universal-Theologie oder Universal-Philosophie. In ihr bilden Philosophie (das Geistige) und Theologie (das Göttliche) eine Einheit. Daher fand sie in den verschiedenen Religionen vor allem bei nicht-orthodoxen Menschen Verbreitung. Hier zeigt sich auch ihre Problematik. Einerseits kann kritisiert werden, dass sie durch Perspektivenwechsel, Bedeutungsverschiebungen, unpersönliche Adjektive und Pronomina zu wenig Konkretes enthält und daher weniger fassbar ist. Gerade dadurch läuft sie auch Gefahr falsch ausgelegt und gebrandmarkt zu werden. Andererseits lässt sie dem Menschen je nach dessen Fähigkeit für seine Entscheidung zum „Erkenne Dich Selbst“, für die Rückkehr und *Apokatastasis* sowie für die Bejahung der Schöpfung Gottes die wirkliche Freiheit, da er weder durch eine Erbsünde noch durch unumkehrbare Strafen unter Druck gesetzt wird.

Folgende Forschungs-Fragen (FF) und Thesen ergaben sich im Einzelnen für die vorliegende Arbeit:

(FF 1) Wie verhalten sich Struktur und Inhalt der Langfassung (Lf) und der Kurzfassung (Kf) zueinander [Kap. 2] und welche Fassung ist die ursprüngliche? [Kap. 2 und 4]

These: Lf und Kf stehen im gleichen Verhältnis zu den jeweiligen plotinischen Fragestellungen, die der „Theologie“ die Struktur geben. Die Lf ist die ältere.

(FF 2) Welche Funktion hat Plotins 31ste Schrift (Plot.5.8) „Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?“ für das Verständnis der „Theologie“ unter der besonderen Berücksichtigung der lateinischen Überlieferung des Petrus Nicolaus (Lf)? [Kap. 2, 3, 4–7 und 8]

These: Die eingearbeitete 31ste Schrift Plotins zeigt der menschlichen Seele den Weg zurück zu ihrem geistigen Ursprung, d.h. zu Gott, sowie das Wesen der Schöpfung. Sie bildet inhaltlich die Basis für den Verfasser der „Theologie“, diese als eine Universal-Philosophie zu erweisen, insofern jeder einzelne Mensch unabhängig von einer Religionszugehörigkeit zu seinem geistigen, d.h. göttlichen, Ursprung zurückfinden kann, da er mit der Geburt den Geist besitzt und dessen Vorbild im primordialen Geist verblieben ist.

Dies ist Plotins zentrale Lehre, die damit gewürdigt wird. Die Harmonisierungs-Passage der vollständig erhaltenen lateinischen Lf und der judäo-arabischen Lf stellen im Sinne Plotins die Erläuterung des Verfassers dar, wie Aristoteles mit Platon zu einer geistigen Wahrheit vereint wird und warum der individuelle Geist zurück zum primordialen göttlichen Geist findet.

(FF 3) Wer könnte ein plausibler Verfasser der „Theologie“ sein? [Kap. 3, bes. Kap. 8]

These: Da Plotins Kern-Lehre gewürdigt wird, käme als ein möglicher Verfasser dessen Schüler Amelius in Frage, der Plotin schon zu Lebzeiten ein Denkmal setzen wollte.

Die Beantwortung dieser Fragen hat die vorliegende Arbeit vor allem anhand von Plotins zentraler 31sten Schrift mit Hilfe der lateinischen *Editio princeps* und den judäo-arabischen Fragmenten nachvollziehbar gemacht. Die Hypothese eines möglichen Verfassers soll eine Alternative zum jetzigen Forschungsstand aufzeigen und zur Diskussion anregen.

FF 1 Die strukturelle und inhaltliche Zuordnung der Kf zur Lf unter die jeweilige gleiche plotinische *Quaestio* bzw. unter das jeweilige gleiche Theorem hat die „Theologie“ als ein durchkomponiertes und themenbezogenes Werk aufgezeigt. Für die strukturelle und gleichzeitige inhaltliche Untermauerung dieser These diente das 11te arabische Manuskript der Aya Sofya-Sammelhandschrift mit seinen Goldmarkierungen als Bindeglied. Die Themen der einzelnen Abschnitte haben verdeutlicht, dass die Lf und Kf sich inhaltlich und strukturell

ähneln (Kap. 1 und Kap. 2.1–3). Damit verhalten sie sich ähnlicher zueinander als bisher vermutet. Streckenweise stimmen sie sogar wörtlich in den Zitaten und der Interpretation überein. Durch die parallelisierte Zählung der Traktate wird eine wesentliche Voraussetzung für den Vergleich der verschiedenen Fassungen und ihrer Interpretationen geschaffen. Die wiederhergestellten Traktate IX, X, XI und XIV, die aus den erweiterten Traktaten VIII und X der Kf rekonstruiert wurden, erhalten nun ihren eigenen Wert. Als Beispiel sei nur an Mīmar XI erinnert, in dem die Himmelswelt mit Jupiter als Gleichnis für die geistige Welt dient. Der Schlussakt enthält die Darstellung des ersten Menschen und der geistigen Welt, schließlich die Genesis als krönenden Abschluss. Durch die richtige Zuordnung der Traktate werden die Hauptthemen und die Intention der „Theologie“ sichtbar. Die Hauptthemen dokumentieren auch, dass in keinem Fall ein Enneaden-Titel in der „Theologie des Aristoteles“ verwendet wurde. Der Enneaden-Titel für die 31ste Schrift heißt „Über die noetische Schönheit“ und hätte sogar die Funktion dieser Schrift, den Weg zum geistigen Ursprung aufzuzeigen, nicht erkennen lassen. Daraus kann gefolgert werden, dass die Enneaden-Ausgabe des Porphyrius nicht die Grundlage bildete. Ferner zeigt der Beginn von Mīmar IX in dem judäo-arabischen Fragment (Lf), dass im ältesten Textzeugen der Beginn dieses Traktats noch vorhanden war. Dieses Fragment kann zwar nicht die Vorlage der lateinischen Fassung gewesen sein, da dort ein beschädigter Traktat-Anfang erwähnt wird, lässt aber auf eine ältere (arabische) Lf schließen. Denn die judäo-arabischen Texte wurden von Juden für Juden aus dem Arabischen transkribiert. Sie stimmen zum einen, sofern erhalten, fast wörtlich mit dem arabischen Text der Kf überein, zum anderen enthalten sie weitere Erläuterungen des Verfassers der „Theologie“ und Plotin-Stellen, die in der Kf fehlen, aber wie die übrigen Teile der „Theologie“ im Sinne Plotins erklärt werden. Die von mir so bezeichnete fünfseitige Harmonisierungs-Passage gibt einen klaren Verweis auf die Lf als die ältere Fassung. Sie wird in der integrierten Inhaltsangabe der Lf und Kf erwähnt, aber nur in der Lf ausgeführt. Dies wurde bisher in der Forschung noch nicht festgestellt. Anhand der in den Traktaten gestellten plotinischen Hauptfragen und Theoreme lässt sich herauskristallisieren, welche platonisch-aristotelischen bzw. plotinischen Themen in der arabischen, jüdischen und abendländischen Welt von großem Interesse waren und weitervermittelt wurden [Kap. 2].

FF 2 Die Untersuchung zu den in der „Theologie“ verwendeten Schriften Plotins und zu seinem Schulbetrieb ergibt, dass auf Grund ihrer Aufteilung in der „Theologie“ seine 31ste Schrift „πῶς ἄν τις τὸ κάλλος τοῦ νοῦ καὶ τοῦ κόσμου ἐκείνου θεάσαιο;“ von zentraler Bedeutung ist. Wer weiß, wie man den Nous und den geistigen Bereich *schaut*, kann auch Gott erfassen. Der Nous

ist dessen erste Tat. Eine genauere Analyse der 31sten Schrift und ihrer Einarbeitung in die „Theologie“ hat sowohl ihre Schlüsselfunktion für die gesamte „Theologie“ als auch ihre Konzeption als *Reversio Animae ad Veritatem Divinam* aufgezeigt. Die Rückkehr der nach ihrer Vollendung verlangenden Seele zu ihrem Ursprung wird zu Beginn der „Theologie“ als Ziel proklamiert und zieht sich als goldener Faden über die Suche in den Spuren (Mīmar IV) und die *Ekphanie (proventus)* Jupiters als Gott (Mīmar XI) bis hin zur Vollendung, der Rückkehr in den geistigen Bereich (Mīmar XIV). Nun liegt im Ursprung auch wieder ein Anfang: Das *verbum divinum* bzw. der Logos und die geistige Genesis. Hier hat durch die kunstvolle Anordnung der plotinischen Schrift-Abschnitte eine Verschiebung zugunsten der geistigen Schöpfung als Träger der Ideen bzw. Formen *im* Schöpfer stattgefunden. Plotins Teil B der 31sten Schrift, in dem die Genesis der hiesigen Welt als Abbild der geistigen Welt geschildert wird, dient im Schlussteil zur Schilderung der geistigen Schöpfung als Vorbild für die hiesige Welt. Die geistige Welt wird als erste Tat bzw. als Logos des höchsten Gottes mit einem Mal in *einem* Akt ohne Denken und Überlegung erzeugt. Damit erhält die geistige Schöpfung mit den Ideen bzw. Formen *im* geistigen Schöpfer die Schlüsselfunktion in der „Theologie“ und dokumentiert die Intention ihres Verfassers. Ihm ist der vollkommene Übergang vom Mythos zum Logos gelungen. Während Platon im *Timaeus* seine Kosmologie noch mythisch darstellt, erwähnt Plotin am Ende der 31sten Schrift den Uranos-Kronos-Zeus Mythos als Gleichnis für die Triade Hen, Geist und Seele. Der Verfasser der „Theologie“ verzichtet auf jegliche Mythologie. Dadurch, dass er den Teil B der 31sten Schrift an den Schluss setzt, bilden die Rückkehr zur Wahrheit, die geistige Schöpfung, das Erste Licht und der Logos Gottes die Schlüssel-Begriffe. Die eingearbeitete 31ste Schrift verdeutlicht besonders Plotins Lehre der *Perilampsis* (Ausstrahlung) und *Ellampsis* (Einstrahlung) in Verbindung mit der wahren Schönheit der Seele, des Geistes und Gottes und der Lehre der Ideen in jenem. Das ausgestrahlte Erste Licht, dessen Schönheit und die dadurch erzielte Illumination ist für Gottes Wirken und das wahre Erkennen entscheidend, da es umgekehrt auch den Weg zurück zu ihm zeigt. Der betonte Bezug der Schönheit und des strahlenden Lichts auf die Welt der Ideen und auf den Geist verdeutlicht, warum der Mensch zur *veritas* und zu dem Göttlichen strebt. Denn das Geistige *in* ihm ist das Göttliche. Dies muss er suchen und erstreben: der bei der Geburt mitgegebene Geist wird beim Erkenntnisgewinn durch den primordialen Geist aktualisiert. Diese Kernlehre Plotins thematisieren die 31ste Schrift (Plot.5.8), die 27ste und 28ste Schrift (Plot.4.3 und 4.4) und die Harmonisierungs-Passage. Die Darstellung von Plotins 31ster Schrift in der „Theologie“ der Lf und Kf liefert nach eingehender Analyse des Textes einen Schlüssel zum inhaltlichen Verständnis der „Theologie des Aristoteles“ und beweist, dass die Lf die ältere ist. Die Grundlage bildet die Harmonisierungs-

Passage in beiden Langfassungen am Anfang von Mīmar / Liber IV, die die Lehre von Aristoteles mit Platon verknüpft. Da sie – wie bereits erwähnt – in der Kf fehlt, jedoch in der Inhaltsangabe der Einleitung von Lf und Kf erwähnt wird, spricht dies für die Präferenzierung der Langfassung als originale Fassung. Der Beginn der Harmonisierungs-Passage wird in der judäo-arabischen Fassung durch eine Kennzeichnung der letzten Worte vor dem Beginn angezeigt. Das Ende dieser Passage des Verfassers ist durch ein doppeltes Anführungszeichen klar gekennzeichnet. Daher konnte die gesamte Passage in der Kf ohne Probleme gestrichen werden. Diese Passage ist für die gesamte „Theologie“ entscheidend, deren Thema der Weg zu der *einen* absoluten Wahrheit ist. In ihr werden die *mia physis* als *prima materia* bzw. geistige Substanz erklärt und die *mia dynamis* im Sinne von Urkraft als geistige Urform. Der Geist wird dem Menschen bei der Geburt durch Vermittlung der Seele mitgegeben. So wird Aristoteles mit Platon verbunden. Diese Erläuterungen bilden die Voraussetzung für die anschließende Verbindung von sinnlicher und geistiger Welt durch die Seele [s. auch Kap.7 dieser Arbeit]. In Lf und Kf wird nun zwischen der äußeren (*hāriġ*) und inneren (*bāṭin*) Wahrheit und den damit verbundenen Perspektiven-Wechseln unterschieden und somit Aristoteles an Platon angeglichen. Da die menschliche Vernunft das Göttliche nicht erkennen und benennen kann, erfolgt der Weg dazu durch das Erkennen der göttlichen Wirksamkeit in der Schönheit ihrer Abbilder mittels der natürlichen Vernunft, mittels aristotelischer Methodenlehre, durch Analogieschlüsse und mittels empirischer und geistiger Kontemplation der sinnlichen und geistigen Schönheit. Erst dann ist jemand imstande, nachdem er schon viele Schaubilder gesehen hat und sich selbst erkennt, mit einem Mal vom Göttlichen, dem Einfachen und Unverborgenen, intuitiv von innen erleuchtet zu werden. Kosmologisch werden Mikrokosmos und Makrokosmos durch die Einzel-Seele und Welt-Seele miteinander verbunden: Einzel-Seele und Welt-Seele kommen aus dem geistigen Bereich, sie treten als Mensch bzw. als Welt hervor. Durch die Art der Darstellung von Teil B der 31sten Schrift Plotins kann im Schlussteil von Mīmar XIV die *Genesis* sowohl als sinnlich wahrnehmbare wie auch als geistige Schöpfung gedeutet werden, je nach Fähigkeit oder auch Wunsch des Menschen.

Am Text der 31sten Schrift (Plot.5.8) konnte belegt werden, wie wichtig bei der Text-Analyse ein inhaltlicher Vergleich zwischen den drei Fassungen und Plotins Basis-Text sein kann: so tragen die Erläuterungen der durch *naqūlu* gekennzeichneten Weisheits-Sentenzen dazu bei, Plotins Lehre und die Lehre der Weisen im Kontext zu verstehen und zu orten. Die 15 durch ein goldenes *naqūlu* gekennzeichneten Sentenzen des Aya Sofya-Manuskripts, die sich auf die 31ste Schrift (Plot.5.8) beziehen, sind ebenfalls in Plotins Schrift vorhanden. Dort wird Plotins Lehre erläutert. Jedoch ist bei der einzigen fehlenden Sentenz und Erklärung nur der plotinische

Begriff *keimenōn* übriggeblieben, der für sich allein auf Grund der fehlenden anderen Wörter von Ficino einseitig interpretiert worden ist. Hier helfen alle Fassungen der „Theologie“. Da die geistige und sinnliche Welt eng beieinander liegen, kann die Schönheit der geistigen Welt in die sinnlich wahrnehmbare Welt fließen. Denn die Ideen sind *in* der geistigen Welt. Die griechische Enneaden-Edition des Porphyrius hat hier eine Lücke (s. das Gleichnis der zwei Steine in Kapitel 4). Somit können alle Fassungen auch zum Verständnis der plotinischen Lehre beitragen.

Der Weg zum göttlichen Ursprung ist im Einzelnen folgender:

In *Mīmar* IV streift die nach Wahrheit strebende Seele die eigenen irdischen Sinneseindrücke wie eine den Blick versperrende Hülle ab, gereinigt wendet sie sich dem wahren Selbst zu und erkennt, da sie als Seele unsterblich und präexistent ist, die eigene geistige Herkunft und damit das Göttliche in sich selbst. Hierbei führt

- die Betrachtung der Schönheit und ihres Glanzes in den Kunstgegenständen
- zur Betrachtung der Schönheit in der Natur, dann
- zur Betrachtung der Schönheit in der Seele und
- zur Betrachtung der Schönheit in den geistigen Wesen und schließlich
- zur Vereinigung mit dem *Nous* / Geist / Intellekt.

Als schön, edel und lichtartig werden hier die zurückgekehrte menschliche Seele und die geistigen Wesen durch ihren geistigen Teil, den Intellekt, konzipiert. In sie lässt der Schöpfer die Ausflüsse seines Ersten Lichts einfließen. Jeder erkennt so den anderen im Licht durch sein geistiges Auge und alle ruhen zusammen. Das Ende von *Mīmar* IV gibt einen Ausblick auf den Anfang von *Mīmar* XIV der „Theologie“, wo die geistige Welt bzw. der Ort der Glückseligkeit beschrieben wird. Daran lässt sich zeigen, wie verschachtelt und miteinander verwoben die einzelnen Traktat-Passagen sind. Sie reflektieren wiederum die tiefen Plotin-Kenntnisse des Verfassers. In *Mīmar* XI wird zunächst mit Hilfe des Himmels als Gleichnis für die geistige Welt und Mittelterminus die Existenz der noetischen Welt durch Abstraktion und Analogieschluss bewiesen und eine Erklärung für die hiesige Welt gegeben. Die *prima lux* als Gottes Erleuchtungskraft steht weiterhin im Mittelpunkt und sie durchleuchtet ohne eine Brechung, so wie bei Plotin in seiner *Perilampsis*- und *Ellampsis*-Lehre das *Licht durch das Licht* (*φῶς γὰρ φωτὶ*) ist. Durch Abstrahieren und allegorische Auslegung geschieht die Angleichung sowohl an den Stern Gott Jupiter, der die All-Seele symbolisiert, und damit an „die Seele an sich“ als auch je nach Fähigkeit an Gott. Das Gleichnis lässt Spielraum für die Interpretation der Trinität und Konsubstanziation und demonstriert besonders die göttliche ewige Einheit im geistigen Bereich [Kap. 5]. Im Schlussteil von *Mīmar* XIV erkennt der zur Selbsterkenntnis gelangte

lichtartige „Geistmensch“ als Mikrokosmos intuitiv und mit einem Mal die lichterfüllte geistige Schöpfung Gottes und ihre Schönheit, genauso wie am Ende des ersten plotinischen Teils in Mīmar IV. Gott erkennt man an seiner ersten Tat, an dem geistigen Bereich bzw. an dem *verbum divinum*. Die *Ekphanie Gottes* offenbart mittels Erleuchtung und Intuition die Wahrheit. Sie liegt allein in dem „es ist“, dem Wesen und dem *verbum divinum* des Schöpfers und seiner Schöpfung. Diese Genesis der geistigen Welt geschieht *in uno momento* und nicht in einem *Hexaëmeron* und nicht durch Überlegung. Sie ist sowohl *principium* (Anfang) und Archetyp für die hiesige Welt und unsere vernünftige Seele als auch *finis* (Ziel). Sie erweist sich als *ars aeterna* (ewige Kunst) und bildet damit auch wieder innerhalb der „Theologie“ einen inhaltlichen Rahmen mit dem ersten Teil von Plotins 31ster Schrift in Mīmar IV – dort schuf der wahre Künstler die Statue von Zeus bzw. Jupiter auf Grund der in seinem Geist aktualisierten Idee Kunst. Die geistigen Formen in der geistigen Welt sind das *ewige Gesetz* und der Plan für die Gestaltung der Sinneswelt. Auf Erden kann die geistige Schöpfung nur durch Symbole allegorisch ausgedrückt werden, da der menschliche Geist nicht imstande ist sie in Worte zu fassen. Wir erkennen die reine *veritas*, die *unverborgene ἀλήθεια*, in unserer irdischen Welt nicht, da die ohne Vermittlung geschaffene All-Form der *materia prima* (geistige Hyle) der geistigen Welt in unserer Welt unter vielen Formen *verborgen* ist. Dies gilt es auf Grund des mitgegebenen Intellekts in der *reversio animae in veritatem divinam* zu ändern [Kap. 6]. Die eingearbeitete 31ste Schrift hat deutlich gemacht, dass in der sichtbaren äußerlichen Schöpfung, inklusive der Hieroglyphen, der verborgene wahre innere und ewige *Logos* Gottes enthalten ist. Der Schlussabschnitt hat sich als Klimax erwiesen. Der zugespitzte Satzsatz der „Theologie“ ist der Satzsatz des Teils B der 31sten Schrift Plotins. Das Verhältnis von Hyle und *eidōs* (Form)¹⁰⁹⁵ wurde in der Harmonisierungs-Passage zusammen mit der Lehre Plotins über den bei der Geburt mitgegebenen Geist eingeführt. Letztendlich beinhaltet der Satzsatz der „Theologie“ die Aufforderung an jede menschliche Seele, dass sie kraft des mitgegebenen Intellekts die Vollendung des Körpers und die Rückkehr zum geistigen Ursprung bewirken kann, indem sie sich auf ihr Geistiges besinnt.

Die wortgetreuen Übersetzungen des lateinischen Textes spiegeln Plotins Unterrichts-Methode inklusive Quaestiones, Autoritäten, Gegenpositionen, Widerlegungen und Responsen wider. Diese bilden das Grundgerüst für das Kompendium der „Theologie“. Die aristotelische Beweisführung und die Analogieschlüsse bieten eine Unterstützung auf dem Weg zur Erkenntnis. Der

¹⁰⁹⁵ Der aristotelische Begriff *morphē* ist an dieser Plotin-Stelle nicht verwendet worden.

Seelenaufstieg geschieht durch natürliches Verlangen nach dem Ursprung, durch natürliche Vernunft, durch die Berufung auf Tradition und Autoritäten, durch aktive Kontemplation, schließlich durch Selbsterkenntnis, Intuition und Illumination. Diesen eine allgemeine Gültigkeit beanspruchenden Weg galt es aufzuzeigen. In der Darstellung des Weges liegt die Bedeutung der „Theologie“ für die Philosophie- und Theologie-Geschichte. Sie lässt Rückschlüsse auf eine mögliche Vorlage der „Theologie“ und ihren Verfasser zu. Die Voraussetzung für die Rückkehr zum Göttlichen ist die Teilhabe am Geistigen durch die Ideen im Nous. Die 31ste Schrift Plotins schildert den Weg und die Voraussetzung zum Erkennen des Geistig-Göttlichen. Das macht sie zur wichtigen Grundlage für das Verständnis der „Theologie“. Philosophiegeschichtlich untermauert sie die Wirkung von Plotins Interpretation der Schöpfungsdarstellung in Platons *Timaeus*. Der Demiurg schuf nach Paradigmen, d.h. er trug die Idee entsprechend der Phidias-Darstellung in sich. Sie war nicht außerhalb von ihm, sonst wäre der Schöpfer nicht allmächtig. Diese Lehrmeinung hatte Plotins Schüler Amelius erfolgreich gegenüber Porphyrius in einer Streitschrift vertreten.

FF 3 Die neuere Forschung geht davon aus, dass die „Theologie“ auf der Basis einer arabischen Paraphrase von Porphyrius' Enneaden 4–6 entstanden sei. Die Argumente haben jedoch nicht stichhaltig eine wesentlich ältere griechische Fassung der „Theologie des Aristoteles“ ausgeschlossen. Daher bietet die vorliegende Arbeit eine plausible Alternative für weitere Diskussionen. Neben der Darstellung der Ideen im Nous geben die Darstellung von Gottes *verbum divinum* und die Schöpfung als *Ekphanie* Gottes am Ende der „Theologie“ Hinweise auf Plotins langjährigen Schüler Amelius als einen potenziellen Verfasser. Die Entfaltung des *Logos* und seine Betonung am Anfang (*Ein Wort von IHM*) und am Ende der „Theologie“ bekräftigen dies. Denn Amelius hat ein *Logos*-Konzept mit dessen Hervortreten, Rückwendung und Wiederherstellung in seiner Relektüre zum Johannes-Prolog entwickelt. Dies ist glaubwürdig von seinem Zeitgenossen, dem Kirchenvater Eusebius, bezeugt.

Amelius' Urheberschaft kann auf Grund seiner genauen Plotin-Kenntnis sowie seiner Rivalität und intensiven Auseinandersetzung mit Porphyrius über die Ideen *im* Nous als sehr wahrscheinlich angesehen werden. Die Auswahl der plotinischen Schriften und die Harmonisierungs-Passage am Anfang von *Mīmar* IV stützen die These eines Plotin-Schülers als Verfasser. Der Leitgedanke der „Theologie“, wonach die Ideen *im* Nous und nicht außerhalb sind, wie einst von Porphyrius behauptet, läßt durch die Nennung des Porphyrius als Erklärer die „Theologie“ als dessen *Palinodie* gegenüber Plotin und Amelius erscheinen. Im Zuge der Auseinandersetzung Plotins mit der Athenischen Schule, die zu seiner Zeit Platons Ideen außerhalb des Nous interpretierte, schrieb Amelius eine Verteidigungsschrift gegen Porphyrius, der

anfangs der Athenischen Schule folgte. Der geistige Bereich und die Ideen „im Nous“ waren durch die Auseinandersetzung von Amelius mit Porphyrius ein Hauptthema im plotinischen Schulbetrieb. Der Schöpfergott ist, wie die Einarbeitung der 31sten Schrift in der „Theologie“ zeigt, allmächtig, da sich die Ideen „in“ ihm befinden und es nichts außerhalb von ihm gibt. Die Ideen sind Wesensattribute. In der „Theologie“ lässt der Verfasser den Porphyrius in der Funktion des Kommentators die Lehre Plotins erläutern und diese durch die Erläuterung der „Schöpfung in *einem* Moment ohne Überlegung“ bestätigen. Das ist nur möglich, weil die Ideen *im* Schöpfer sind.

In den arabischen Mss und judäo-arabischen Fragmenten sind die von Plotin vertretenen Lehrsätze durch den Begriff *naqūlu* und bei besonderer Hervorhebung einer eigenen plotinischen Lehre durch den Begriff *aqūlu* gekennzeichnet, während die Erläuterungen des Verfassers der „Theologie“ durch den Begriff „ich meine“ (*a'nī*) verdeutlicht werden. Dies zeigt, dass es sich bei der „Theologie“ nicht um eine Paraphrase handelt, sondern um eine kommentierte Darstellung von Plotins Lehre. Der Urheber der „Theologie“ wollte Plotins Lehre verewigen und dies anhand von deren Kernaussagen bzw. von deren übernommenen Sentenzen der weisen Autoritäten. Die Auswahl der Schriften und besonders der 31sten untermauert dies. Der Verfasser war mit Plotins Schriften und Lehren vertraut. Sie waren schon zu dessen Lebzeiten wegen ihrer Gedankendichte schwer nachvollziehbar und nur einem begrenzten Leserkreis zugänglich [Kap. 3.1–3]. Von Bedeutung ist daher, was Plotins langjähriger Schüler Amelius von Plotins Philosophie für wesentlich hielt: Dies war dessen Gerechtigkeits-Darstellung, die auch in der „Theologie“ als besonderes *Gerechtigkeitskapitel* (*Bāb an-nawādir*) behandelt wird, seine Ellampusis-Lehre und dass die Ideen im Geist sind [Kap. 8.1–3]. Amelius hatte Plotin durch das Orakel-Gedicht in der *Vita Plotini* ein literarisches Denkmal gesetzt. Er wäre ein möglicher Kandidat für ein weiteres literarisches Denkmal in Form einer allgemein gültigen Universal-Philosophie, für die Plotins Lehre steht. Inhaltlich ist dies durch die Verknüpfung von Aristoteles' Hyle-Morphismus in der realen Welt mit Platons Ideenwelt gelungen. Die Ideen sind als geistige Materie und Form *im* Nous enthalten und bilden den Archetyp für die „eng anhaftende“ hiesige Welt. Die Entfaltung der Formen geschieht durch das Erste Licht. An der Wirksamkeit der geistigen Materie und Urform zeigt sich wiederum die geistige Einheit. Damit hat der Urheber der „Theologie“ Plotins zentrale Lehre, dass die Ideen *im* Nous sind, als göttliches Gesetz konstituiert. Als Welt-Seele und Einzel-Seele bringen die Seelen den Logos in den sichtbaren Kosmos.

Der Inhalt der „Theologie“ und die Anordnung der Passagen der 31sten Schrift offenbaren ebenfalls die Intention, Plotins Lehre ein Denkmal zu setzen: Traktat IV der „Theologie“ enthält in Anlehnung an Teil A der 31sten Schrift die künstlerische Schöpfung der Zeus-Statue des Phidias als Agalma, das Zeus selbst sich als Gott nicht anders würde geben wollen. Im Traktat XI (Teil D der 31sten Schrift) geben die Sterne als Agalma des Himmels ein Gleichnis für die geistige Welt. Die geistige Welt strahlt auf diese als wunderbares Schaubild mit ihrer Schönheit und dem Glanz der in ihr befindlichen Ideen. Der Schlussteil schildert im Traktat XIV (Teil B) die Schöpfung der geistigen Welt oder je nach Interpretation die Schöpfung der sinnlichen Welt. Dies ist Plotins Lehre. Plotin war zur geistigen Schau in der Lage, da er sich schon zu Lebzeiten gemäß der *Vita Plotini* viermal mit dem Nous vereint hatte. Er galt in der Antike als *theios anēr*. Der Verfasser der „Theologie“ hat Plotins Lehre wie ein Kunstwerk, ein Agalma, dargestellt. Wer hätte es besser tun können als der Verteidiger und Interpret von Plotins „Lehre der Ideen im Nous“, d.h. sein Schüler Amelius, der ihm bereits gemäß der *Vita Plotini* durch das Bild des Carterius und durch die kunstvolle Wiedergabe des Orakel-Gedichts ein künstlerisches und literarisches Denkmal gesetzt hatte? Auf Amelius weist auch dessen eigenes Schaffen als geistiger („unteilbarer“) Schüler Plotins hin. Er hat die Lehre der drei Intellekte bzw. Demiurgen geschaffen, die in der „Theologie“ hervorscheint und durchaus im Sinne Plotins ist. Auch Plotins Umdeutung der *Anamnesis*-Lehre Platons, und zwar dass eigentlich der (potenzielle) Geist bei der Geburt in den Menschen eintritt und aktualisiert werden muss (Plot.4.3[27].25), wird in der Harmonisierungs-Passage vom Verfasser der „Theologie“ genannt und bildet eine Basis für die Entwicklung des Seelenbegriffes zum Geist hin, von der *anima* zum *animus*, *spiritus*, *intellectus*. Des Weiteren hat Amelius mit seiner Logos-Lehre und den Stufen des Hervortretens, der Rückwendung und der Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes seine eigene Lehre geschaffen, die auch in der entsprechenden Anordnung von Plotins wichtigen Passagen durch den Verfasser der „Theologie“ gezeigt wird. Die Harmonisierungs-Passage verdeutlicht hier ebenfalls, dass sich alles natürlicherweise zu Gott, dem Guten an sich, bewegt, da in ihm diese höchste Idee als Wesenheit ist. Erlangt wird dies durch die innere Kontemplation der Schönheit, wie sie die 31ste Schrift aufzeigt, die damit eine Schlüsselrolle für den Verfasser der „Theologie“ hat.

Die Amelius-These soll eine Alternative zum vorherrschenden Forschungsstand aufzeigen, dass 600 Jahre nach Plotin um das Jahr 900 ein unbekannter Editor die „Theologie des Aristoteles“ aus einer arabischen Großschrift ediert habe. Denn Plotin nachfolgende Lehren anderer bedeutender Philosophen wie die von Porphyrius, Jamblich, Proclus und Dionysius

Areopagita wurden nicht in die „Theologie“ eingearbeitet, die ihrem eigenen Anspruch nach ein *compendium Philosophiae* sein soll.

Die verschiedenen Fassungen der „Theologie“

Die Arbeit hat aufgezeigt, dass die „Theologie“ durch ihre Suche nach dem „inneren Wesen“ des Göttlichen als eine universale Philosophie bzw. *Philosophia perennis* verstanden werden konnte [Kap. 8.2]. So sah dies offenbar auch al-Kindī und ließ daher die „Theologie“ im 9ten Jahrhundert übersetzen. Im Traktat IV wird sie als „Philosophie über das (innere) Wesen“ bezeichnet. Diese die innere geistige und die äußere sichtbare Wahrheit verbindende „Theologie“ war für al-Kindī nützlich. Al-Kindī versuchte Naturwissenschaft und die erste Wissenschaft, d.h. *Philosophie* und *Theologie*, sowie *Zāhirīya* und *Bāṭinīya* zu vereinen. Die Mu‘taziliten hatten in dieser Zeit eine enge Verbindung zu den damals herrschenden Kalifen al-Māmun und al-Mu‘tasim. Sie waren bekannt für ihren theologischen *Kalām*. Dieser *Kalām* war gerade durch seine rationalistische Methode an keine Religion gebunden und spielte daher auch bei den Karäern eine Rolle. Die „Theologie“ bot mit der unterschiedlichen Deutungsmöglichkeit der Genesis eine Begründung und Lösung für den Konflikt zwischen den Anhängern der Uner-schaffenheit des Korans und denen der Erschaffenheit des Korans, indem zwei verschiedene Exegesen akzeptiert werden konnten. Eine mit dem Wissen vereinte Gottheit konnte in ihrer Allmacht mit einem Mal die Welt schaffen. Welche Welt, ob die geistige oder die sinnliche als Abbild der ewigen göttlichen Weisheit, das konnte am Schluss der „Theologie“ unterschiedlich interpretiert werden. Ähnliches war hinsichtlich der Auslegung des Korans möglich. So konnte die äußere Ausführung des Korans als „geschaffen“ gedeutet werden, jedoch nicht der eigentliche Sinn des Inhalts. Dieser war ewig und unerschaffen und präexistierend „in“ Gott. Dies hätte auch für einen Teil der Mu‘taziliten akzeptabel sein können. Ebenso konnte die Gottesschau durch die Licht-Metapher als Schau von Gottes Wirkung oder auch als das Göttliche-in-sich-selbst-Erkennen ausgelegt werden, d.h. nicht als direkte Gottesschau, gegen die sich die Mu‘taziliten aussprachen. Auch die karaitischen Juden, die die Thora als von Gott geschaffen bzw. generiert akzeptieren, jedoch nicht die rabbinische Auslegung der Lebensweise, konnten in der „Theologie“ eine Bestätigung ihrer Sicht sehen. Die Mu‘taziliten und vor allem die Karäer (auf Grund des Fragment-Fundes der Lf) scheinen die Langfassung genutzt zu haben.¹⁰⁹⁶ Für beide religiöse Gemeinschaften wie auch für die Ismailiten als dritte religiöse Gemeinschaft war ein Kernpunkt ihrer Lehre, dass Gott und seine Gerechtigkeit als

¹⁰⁹⁶ Vgl. dazu auch al-Muqamma: David Sklare 2017, S. 152–154.

Wesenseinheit aufgefasst wurden. Die Gerechtigkeit wird in der „Theologie“ als Tugend „in“ Gott und damit als seine „Wesenseigenschaft“ beschrieben und wird in einem eigenen Kapitel in Traktat XII behandelt. In der 31sten Schrift (Plot.5.8.4.42) erscheint die personifizierte *Dike* (*Gerechtigkeit*) als Beisitzerin des Zeus, d.h. als seine Wesenseigenschaft. Aus dem Kontext geht hervor, dass *Dike* an dieser Stelle im Sinne von „Gerechtigkeit“ verwendet wird. In der „Theologie“ wurde dieser Kontext getrennt und erst zehn Traktate später bei der Beschreibung der geistigen Welt fortgeführt. Das griechische Wort *Dike* kann auch *Strafe* bedeuten. In der arabischen (Diet S. 163.1) und judäo-arabischen (86a4) Behandlung der plotinischen Stelle wird *dike* mit *‘uqūba* (*Strafe*) wiedergegeben. Diese Bedeutungsvariante ist meiner Meinung nach ein wichtiger Hinweis auf eine griechische „Theologie“-Vorlage.¹⁰⁹⁷ Dem Übersetzer war der Kontext dieser Stelle nicht bekannt. Er hatte daher auch nicht die 31ste Schrift (Plot.5.8) in der Enneaden-Form als Vorlage vor sich liegen. Gerade die *dike*-Stelle belegt durch die judäo-arabischen Fragmente die Priorität der Langfassung. Der personifizierte Begriff *dike* (*Gerechtigkeit*) aus Plot.5.8.4.42 fehlt in der lateinischen Lf. Da *dike* in der arabischen Kf und der judäo-arabischen Lf mit der Bedeutungsvariante „Strafe“ und einem Erklärungsversuch übersetzt wurde, konnte Moses Rovas oder Petrus Nicolaus diese Stelle vermutlich inhaltlich nicht verstehen und ließ sie aus. Vom Gesamtkontext her wurde erkannt, dass an dieser Stelle die geistige Welt mit ihren Inhalten positiv dargestellt wird.¹⁰⁹⁸ Für Petrus Nicolaus wies die „Theologie“ ebenfalls durch ihre Verbindung von Philosophie und Theologie den Weg zur ewigen Wahrheit, zur geistigen Wesenheit Gottes.

Die judäo-arabischen Fragmente (Lf) der „Theologie“ haben das Alter der Lf bestätigt. Sie gehören zu einer karaitischen Sammlung, die in der Kairoer Geniza gefunden wurde. Die Langfassung ist auf Grund der Darstellung der Harmonisierungs-Passage die originale, weil sie diese nicht nur lediglich im Inhaltsverzeichnis erwähnt wie die Kf, sondern auch ausführt. Dass es sich hierbei um keine spätere Interpolation zur Kf handelt, zeigt die ältere judäo-arabische Fassung (Lf). Sie ist im Gegensatz zu einer (verlorenen) arabischen Lf erhalten geblieben. Denn Werke mit hebräischen Schriftzeichen wurden nicht vernichtet, da diese als heilig galten. Bei Nichtbenutzung wurden die Texte meist in einer Geniza aufbewahrt. Somit haben die judäo-arabischen Fragmente und der vollständig erhaltene lateinische Codex eine wichtige Bedeutung für die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Lf und Kf, wie bereits Andrei Borisov vor

¹⁰⁹⁷ S. Kap. 6.2 dieser Arbeit zu Traktat XIV.12 (mit Fußnote) und Appendix 12.1 dieser Arbeit.

¹⁰⁹⁸ S. Kapitel 6.2 dieser Arbeit zu Traktat XIV.12 (mit Fußnote) und Appendix 12.1.

über 90 Jahren vermutet hatte. In der Lf sind die Traktat-Einteilung und die Harmonisierung von Aristoteles – die auch in Plotins Unterricht üblich war – erhalten geblieben. Ein weiterer Hinweis für eine originale Lf ist der Anfang von Traktat IX des judäo-arabischen Fragmentes I 3479 aus der Zweiten Firkovich-Sammlung, der noch einen „Kopf“ besitzt, während die arabischen Mss (Kf) und die lateinischen *Codices* an dieser Stelle auf das Fehlen eines „Kopfes“ hinweisen. Dieses Fragment zeigt auch – ebenso wie Fragment I 2173 mit der Übersetzung der Natur als vierte Hypostase –, dass es nicht der lateinischen *Editio princeps* als Vorlage diente. Somit ist die Diskussion um eine arabische Lf als Vorlage für die lateinische Fassung wieder neu eröffnet. Die Tatsache, dass Moses Rovas ein Jude war, der Arabisch konnte, bedeutet nicht, dass es sich um eine judäo-arabische Vorlage gehandelt hat. Eine arabische Vorlage ist auf Grund der Hinweise von Petrus Nicolaus auf den Übersetzer der arabischen Fassung sogar wahrscheinlicher. Generell deuten die judäo-arabischen Fragmente auch deshalb auf eine arabische Lf hin, weil sie durch die arabische Sprache den arabischen Text beinhalten.

Wie ist es zu deuten, dass es neben Alexander Treigers herausgefundenen Hinweisen kaum Hinweise auf eine arabische Lf der „Theologie“ gibt?¹⁰⁹⁹ Und wie entstand die arabische Kurzfassung? Hier kann man nur spekulieren. Die judäo-arabische Langfassung überdauerte wegen der hebräischen Schriftzeichen und weil sie vielleicht politisch, philosophisch-theologisch oder kulturell nicht von der Kürzung der exponierten Teile betroffen war. Die arabische Kurzfassung könnte durch den politischen Wandel gegen eine rationale Theologie entstanden sein. Vielleicht wollte aber auch ein Aristoteliker die „Theologie“ als ein Werk des Aristoteles erscheinen lassen. In der Kf wurden vor allem die Harmonisierungs-Passage und weitere exponierte Passagen gestrichen, die Aristoteles als Urheber der „Theologie“ ausgeschlossen hätten. Für diese These spricht, dass z.B. auch al-Fārābī die „Theologie“ als „Theologie des Aristoteles“ darstellen wollte, indem er bei der Zitierung der *Ekstasis*-Passage den Namen des Aristoteles ergänzte. Er selbst war von vielen Zeitgenossen als „zweiter Lehrmeister“ nach Aristoteles anerkannt. Al-Fārābī sah in Aristoteles „den Weisen“ und hob in seiner Schrift „Über die Harmonisierung der beiden Weisen Platon und Aristoteles“ besonders Aristoteles hervor. Was das Fehlen einer griechischen Vorlage anbelangt, so könnte das Anathema im Bekenntnis von Nicäa (325 n. Chr.) gegen eine *creatio ex nihilo* dafür verantwortlich sein, dass die griechische Vorlage der „Theologie“ nicht verbreitet wurde, ebenso das Thema der *mia Physis*, aber auch das Verbot

¹⁰⁹⁹ Alexander Treiger 2020 und 2021.

philosophischer Werke zu verschiedenen Zeiten. Viele andere pagane Schriften überdauerten ebenfalls die Zeit nicht oder nur durch ein einziges Manuskript.¹¹⁰⁰

Für die lateinische Überlieferung im 16ten Jh. ist es Petrus Nicolaus zu verdanken, dass er die Sinnsprüche der *Sapientes* und Alexandriner und deren Wert für die zeitgenössischen Diskussionen einer christlichen Kabbala und einer *Philosophia perennis* erkannte. Er strukturierte die „Theologie“ aristotelisch, z.B. mit assertorischen *Proposita*, und mit den plotinischen Analogieschlüssen wie am Anfang von Liber XI. Die Einleitungen von Plotins Lehre durch den Begriff *naqūlu* wurden meistens durch andere Wörter ersetzt. Interessant ist, dass das Wort „aqūlu“, das Plotins ureigentliche Lehre einleitet, im Lateinischen durch „addo“ erhalten geblieben ist. Der arabische und judäo-arabische Begriff „ich meine“, der die Erläuterung des Verfassers der „Theologie“ einleitet, ist im Lateinischen nicht wiedergegeben. Trotz dieser Veränderung und der zeitlichen und kulturellen Milieu-Anpassung ist das griechische Original mit den jeweiligen plotinischen Quaestionen und Theoremen erkennbar.

Der lateinische Text der „Theologie“ von Petrus Nicolaus wurde von mir als ein Forschungsbeitrag mit Unterstreichung der im *Index Alfabeticus Sententiarum Operis Insigniorum* verzeichneten Sentenzen wortgetreu ins Deutsche übersetzt, um exemplarisch die Wirkung Plotins und der „Theologie“ für die Philosophie- und Theologiegeschichte zu verdeutlichen. Insgesamt enthält die 31ste Schrift ca. 100 der verzeichneten 1274 Sentenzen. Die gesammelten Sinnsprüche der Weisen aus vielen Jahrhunderten sollten meiner Meinung nach wie Spuren (*vestigia*) der göttlichen Weisheit wirken. Themen sind z.B. Ursprung und Ziel der Schöpfung, Gott, der Geist (Intellekt), die Seele, der Weg zur Gotteserkenntnis, d.h. die Aktualisierung des *Intellectus possibilis* durch den *Intellectus agens*, die Rolle der Gerechtigkeit. Alphabetisch geordnete Lemmata wie *anima*, *deus*, *intellectus* weisen mit Stellenangabe auf deren Behandlung hin. Petrus Nicolaus hatte den Wert der Sentenzen erkannt und sah in der „Theologie“ die *Sapientia absoluta* und die *scientia individua*. Dies zeigt, wie positiv die „Theologie“ Anfang des 16ten Jh.s in Italien auf einige Gelehrte wirken konnte.

Die Sentenzen verdeutlichen, dass der Inhalt der „Theologie“ als ein Bindeglied zwischen Antike, Mittelalter und Scholastik verstanden werden kann. Sie dokumentiert die Wissensvermittlung und den Wissenserhalt von den Griechen weiter über die arabisch sprechenden Länder und judäo-arabisch schreibenden Juden zu den lateinisch sprechenden Regionen. Das Verbotsverfahren der katholischen Glaubenskongregation gegen die sechs *dogmata* der

¹¹⁰⁰ Vgl. Lukrez oder Porphyrius' Enneaden-Überlieferung.

„Theologie“ und gegen *dogmata* aus Patricius' *Nova de Vniversis Philosophia* zeigt auch, wie wichtig es ist, diese Sentenzen adäquat wörtlich zu übersetzen und in ihrem jeweiligen Kontext zu sehen, sonst kommt es zu konträren Interpretationen oder gar zum Verbot. Ferner führen wörtliche Übersetzungen wie im Fall des Patricius zu Rückschlüssen auf den eigentlichen Urheber der Lehrmeinungen und verdeutlichen die Wirkungsbreite Plotins, auch wenn sein Name nicht genannt wird. Der Vergleich aller Fassungen der „Theologie“ untereinander mit den Schriften Plotins ist für das Verständnis der „Theologie“ als ein „Kompendium der Philosophie“ unverzichtbar. Eine interdisziplinäre Forschung¹¹⁰¹ könnte die ungeheure Gedankendichte und Reichweite der Themen der „Theologie“ und damit Plotins belegen.

Die Beurteilung der lateinischen „Theologie des Aristoteles“ ist bis heute zwiespältig. Franciscus Roseus Rhavennas sieht sie im 16ten Jh. als ein *opus aureum* (*goldenes Werk*), das die Lehre des *Aristoteles mysticus* enthalte. Carpentarius hat zwar Zweifel an der Autorschaft des Aristoteles, zieht jedoch in seinen Werken die „Theologie“ ebenfalls als Beleg für einen *Aristoteles mysticus* heran. Der Platoniker Patricius titulierte sie vor dem Hintergrund seines Studiums in Padua und neu zugänglicher Manuskripte und Übersetzungen von Platon und Aristoteles als *ingens Divinae Sapientiae thesaurus* (einen *gewaltigen Schatz göttlicher Weisheit*). Sie enthalte aber nicht die Lehre des Aristoteles, sondern eine von ihm aus Platon und anderen Autoren plagierte. Meiner Meinung nach führten – abgesehen von den sechs (plotinischen) *dogmata*, die die „Theologie“ betreffen – auch Patricius' verunglimpfende polemische Kritik an Aristoteles und seine gleichzeitige Forderung nach der Führungsrolle Platons im Hochschul-Unterricht zum Verbotsverfahren der Katholischen Kirche gegen seine *Nova Philosophia* und die darin enthaltene „Theologie“. Aber auch die Glaubens-Kongregation und ihre Gutachter waren uneins. Giustiniani versuchte vergebens durch eine Trennung von Theologie und Philosophie das Index-Verbot zu verhindern. Mitte des 18ten Jh.s bezeichnet Iacobus Brucker die „Theologie des Aristoteles“ in seiner *Historia Critica Philosophiae* auf Grund ihres Synkretismus und der polemischen Aristoteles-Zuschreibung des Patricius als ein *libellus nugatorius* (*wertloses Büchlein*). Die Beschäftigung mit den originalen Werken von Platon und Aristoteles hatte dazu geführt, dass die lateinische „Theologie“ nicht mehr als ein Werk des Aristoteles angesehen und ab Mitte des 17ten Jh.s nicht mehr zusammen mit seinen Werken gedruckt wurde. Sie war noch vereinzelt für Mystiker und für akademische Übungen wie die von

¹¹⁰¹ Von Wissenschaftler*innen aus den Disziplinen der *Lateinischen und Griechischen Philologie*, der Judaistik, Islamwissenschaft, Philosophie, Theologie, Geschichte und Paläographie sowie weiteren Disziplinen.

Johannes Beckh von Interesse. Valentin Roses Meinung, dass sie im Gegensatz zur arabischen Kurzfassung viele christliche Interpolationen enthalte, förderte ihre geringe Wertschätzung, bis im 20sten Jh. Andrei Borisov den Wert der lateinischen „Theologie des Aristoteles“ für die Forschung erkannte.

Heutiger Nutzen der lateinischen Überlieferung der „Theologie“ durch Petrus Nicolaus

Die „Theologie des Aristoteles“ kann weiterhin als ein Kompendium alter Weisheiten und als eine systematische, erläuternde Darstellung von Plotins Kernlehre gelesen werden sowie zu einer tieferen Auseinandersetzung mit ihnen anregen. Die nach der lateinischen Überlieferung ausgerichtete 14-Traktat-Zählung erleichtert Vergleiche der lateinischen und judäo-arabischen Fassung mit den arabischen Manuskripten sowie das Auffinden älterer Lesarten und Text-Passagen, die eine früher existierende arabische Lf belegen. Ferner können die fehlenden arabischen Teile einer Lf durch die erhaltenen judäo-arabischen Fragmente ergänzt werden. Umgekehrt können durch eine Parallelisierung der Fassungen die fehlenden judäo-arabischen Fragmente mit Hilfe der arabischen und lateinischen Fassung leichter rekonstruiert werden. Anhand der Vergleiche ist es auch möglich zu belegen, welche Inhalte der judäo-arabischen Fassung fehlen. Dies sind gerade die Kernpunkte der plotinischen Lehre: die *Perilampsis-* / *Ellampsis*-Lehre sowie die Schöpfung und Darstellung der geistigen Welt.¹¹⁰²

¹¹⁰² S. zu den fehlenden Fragmenten Appendix 12.3.

10 Glossar und Zeittafel

10.1 Glossar: Latein / Arabisch / Griechisch / Deutsch

Die folgende von mir erstellte Tabelle ist eine erste Zusammenstellung und soll in Zukunft ergänzt werden. Sie zeigt zentrale Begriffe der „Theologie“ und deren Synonyme aus der lateinischen, judäo-arabischen, arabischen Fassung und verbindet sie, soweit vorhanden, mit entsprechenden griechischen Begriffen bei Plotin. Damit sind die Begriffe, ihre Bedeutungsbreite und ihre Synonyme leichter zu vergleichen und zu interpretieren. Für die „Theologie“ sind die Bedeutungsdimensionen der einzelnen Begriffe wesentlich, um den Inhalt und die Bedeutungsverschiebungen zu verstehen. So können zwei unterschiedliche Sichtweisen des *Seins*, die aristotelische und platonische, zu einer plotinischen verschmelzen, bei der die klaren Grenzen aufgehoben werden und Begriffe und Bedeutungen je nach Sichtweise und Aspekt ineinander übergehen oder auch analog zu verstehen sind. So bedeutet der Begriff *aisthesis* normalerweise die sinnliche Wahrnehmung, in der 31sten Schrift aber auch die geistige und damit gerade nicht die sinnliche. Auf der anderen Seite zeigen die Begriffe auch die unterschiedlichen Bedeutungen auf, z.B. die Doppel-Bedeutung von *dynamis (potentia)* im Sinne von einerseits „Kraft“ und andererseits „Vermögen“ (häufig bei Aristoteles). Oder, wie aus einem philosophischen *logos* ein theologischer *kalām* und ein *verbum creans* bzw. *verbum divinum* einer Schriftreligion werden kann. Oft reicht jedoch für eine Übersetzung des griechischen Plotin-Textes die Grundbedeutung aus dem Lexikon Gemoll aus. Dieses baute für den früheren Schulbetrieb u.a. auf Platons Vokabular aus den philosophischen Basis-Texten *Phaidon*, *Phaedrus*, *Politeia* und *Symposion* auf. Feststehende Termini-Entsprechungen wie *sophia / hikma / sapientia* oder *theoria / nazr / speculatio* bzw. *contemplatio* haben sich aus den Grundbedeutungen entwickelt. Die Tabelle kann nur einen ersten Einblick in einige (ca. 200) der Begriffe geben. Das Ziel wird in Zukunft sein, die ganze Bandbreite der Begriffe der verschiedenen Fassungen der „Theologie“ aufzuzeigen.

Die genauen Stellenangaben der arabischen Begriffe der Kf können beim Einordnen der judäo-arabischen Fragmente helfen. Im Judäo-Arabischen wird bisweilen eine Form mit vorangeschriebenem Mem bevorzugt: *מקדמ* (JA 2173: 4(10)b12) in der Bedeutung von „Kraft“. Meistens wird im Judäo-Arabischen der gleiche Begriff wie im Arabischen verwendet und deshalb nicht extra aufgeführt. Mit „Bod“ sind Begriffe aus dem judäo-arabischen Bodleian Manuskript gekennzeichnet. Begriffe und Stellen der Lf wiederum können über parallele Begriffe und Stellen der lateinischen Lf und über Plotin-Stellen mit Hilfe des Plotin-Lexikons

gefunden und thematisch eingeordnet werden. Auf diese Weise können auch bisher noch nicht erfasste Plotin-Bezüge der Lf zu der erstellten Tabelle in Kap. 2.3 dieser Arbeit ergänzt werden wie Plot.4.3[27].25. Mit den zugeordneten judäo-arabischen Fragmenten könnten künftig auch noch nicht identifizierte arabische Zitate der Lf der „Theologie“ zugeordnet werden.

Textkritisch gesehen können Textvarianten einzelner Begriffe oder Eigennamen künftig Hinweise auf eine frühere Textvorlage geben. So kann der Name „Anticles“ in der lateinischen „Theologie“ I.4 anstelle von „Empedocles“ Hinweise darauf geben, dass der Name aus einer bisher nicht gefundenen arabischen Lf stammt. Der arabische Name „انبادوقليس“ (anbādūqlīs) kann fehlerhaft vorgelegen haben oder falsch kopiert sein. Im Judäo-Arabischen ist der dritte Buchstabe Bāʾ eindeutig vom Buchstaben Tāʾ unterschieden, jedoch nicht im arabischen Text ohne diakritische Zeichen.

Die nachfolgende Tabelle 10-1 mit dem Glossar beinhaltet in alphabetischer Reihenfolge vor allem zentrale Begriffe aus den lateinischen Übersetzungen der Libri IV, XI und XIV. Sie hilft mit den arabischen (z.T. judäo-arabischen), griechischen und deutschen Entsprechungen bei den Textvergleichen der verschiedenen Fassungen und beim Verweis auf Basistexte von Plotin. In Klammern wird auf Synonyme oder Bedeutungsnuancen oder -gegensätze (↔) verwiesen. Die zusätzlichen deutschen Bedeutungen in einer einzelnen Sprachen-Zelle außerhalb der Bedeutungs-Spalte gelten nur für die Begriffe in der jeweiligen Zelle.

Im Anschluss erleichtert eine Zeittafel 10-2 mit historischen Ereignissen und Quellen die geschichtliche Einordnung der verschiedenen Fassungen und Editionen der „Theologie“.

Tabelle 10-1 Glossar Latein-Arabisch-Griechisch-Deutsch

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|---|--|---|---|
| absolutus XIV.15 (s. auch perfectus, simplex) | تام Diet 104.9 | τέλειος 5.1.4.15 | absolut, vollkommen |
| accidens XIV 13+15 (s. auch attributus IV.3+6) | عرض Diet 164.9 Akzidens; صفة Diet 165.16 Eigenschaft | ἐπακτός 5.8.3.10; συμβεβηκώς (aristotelisch); γινόμενος μεριστός 4.3.19.8: „als geteilt geworden“ am Körper (die Seele) | akzidentell (hinzugefügt), d.h. nicht wesenhaft vorhanden |
| acquirere XIV.13 (s. auch adipisci: Nic XIV.13) | كسب Diet 166.10; AS 136r1 | τυγχάνειν | erwerben, erlangen |
| actus (1) | عمل AS 133v11; JA 2173. 19v8+9+16 | πρᾶγμα | Akt, Handlung, Tat |
| actus (2) IV.2 (vgl. potentia, virtus) | معلول Wirkung; JA 2173.12r15; 18v1+4+2u; فعل | ἐνέργεια 4.8.4+5; 5.1.6+12 | Wirksamkeit, Verwirklichung, Aktualität |
| actio III.6; IV.6 | فعل | πρᾶγμα | Handlung, Tätigkeit |
| acumen XIV.14 | جدة Diet 161.16 حديد scharf | ἄκρα 5.1.10.24; τὰ ἄκρα 4.3.23.25 (Platon) | Scharfsinn; Spitze, Stachel |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|--|--|---|---|
| admirabilis (1); (2) (s. auch occultus (2)) | غريب (1); (2); Diet 164.9; JA 2173.2v11 | (1, 2) ἄρρητος; (1) θαυμαστός (vgl. θέαμα) | (1) ungewöhnlich, wunderbar; (2) schwer verständlich, dunkel (Sprache) |
| aeternus | دائم Diet. 6.9; JA 2173. 10v11; 18v5 | αἰώνιος; ἀεί | ewig |
| aevum | دهر Diet. 3.14 | αἰών | Ewigkeit |
| aequitas; aequalitas; (s. auch consubstantia; vgl. similitudo) | تَوْحُّد Diet.115.3 Vereinheitlichung | ὁμοιότης 4.3.12.37; 3.4.3.17; Adjektiv ὁμοούσιος 4.7.10 gleich | Gleichheit; auch „Ähnlichkeit“ bei Plotin |
| agere | فعل | ποιεῖν | in Bewegung setzen; tätig sein |
| alius | آخر | ἕτερος, ἄλλος | anderer, vgl. differentia/ Verschiedenheit |
| amator | عاشق Diet 112.19 | ἐραστής 1.6.7, 6.7.33 | Liebhaber, Liebende, |
| amor | عشق JA 2173.10v.15; حَبّ ; محبة Diet 66.8 | ἔρως 6.7.31+32; φιλία 4.4.40 | Liebe, Verlangen |
| Anima | نفس nafs | ψυχή, Psyche | Seele |
| anima particularis I.2; (noster) animus XI.4 | nafs | ψυχή 4.3.12.34 | Einzel-Seele |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|---|--|---|----------------------------------|
| anima universalis (et caelestis) I.2, I.4 | نفس كلية nafs kulliyyā Diet 4.3; نفس العالم nafs al‘ālam Diet 119.11 | ψυχή 4.3.12.32 Seele (Teil der triad. Einheit); 4.3.12.34 Welt-Seele | All-Seele, (Welt)seele |
| animus XI.4 Geist (= vernünftige Seele) (s. auch mens, intellectus) | نفس nafs (aber auch ‘aql) | ψυχή | (vernünftige) Seele, (Geist) |
| (Anticles ¹¹⁰³ I.4) | انبادوقليس Diet 9.9 | Ἐμπεδοκλῆς | Empedokles |
| appetere + appetitus I.1: s. desiderare + desiderium | | | |
| arcana, mysteria | الأشياء الخفية Diet 50.14 | μυστήρια 5.1.7.32 | Geheimnisse, Geheimkulte |
| archetypus XI.1 | مثال Diet 118.6 | ἀρχέτυπος 5.8.12.15+19 | Archetyp |
| architectus XIV.14 (s. auch demiurgus) | البارئ AS 137r9; Diet 104.9; 167.18 | δημιουργός 5.8.7.11 | Baumeister, Urheber, Schöpfer |
| argumentum | حُجَّة | ἀπόδειξις 5.8.7 | Argument, Beweis |
| ars | صناعة Diet 44.14; 165.2; JA 2173.18v8 | τέχνη | Kunst(fertigkeit) |
| artifex | صانع Diet 169.13, 168.10, 45.5 | δημιουργός 5.8.1.17 | Künstler, Schöpfer |

¹¹⁰³ S. Einführung zu Kapitel 10.1 dieser Arbeit. *Anticles* wird im Lateinischen nicht für Empedokles verwendet. Der Name ist unbekannt. Liegt ein Kopierfehler vor?

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|---|--|---|---|
| artificium IV.4 | صِنْعَةٌ Diet 47.1; صِنَاعَةٌ Diet 44.14, 165.2+3 | τέχνη | Kunst, Kunstfertigkeit, Geschicklichkeit |
| ascendere I.4 (↔ descendere I.4; s. auch elevatio I.4: Erhebung) | رَقِيَ (↔ هَبَطَ) Diet 46.2u; 165.12; AS 133v2 | ἀναβαίνειν, ἀνατρέχειν 5.8.1; (↔ καταβαίνειν 4.8.1) | aufsteigen (↔ herabsteigen) |
| ascensio, ascensus (↔ Verb descendere I.4 herabsteigen) | صُعُود (↔ هُبُوط) Diet 44.4+8 رُقِيَ Diet 67.2u (↔ حُدر Diet 4.-1 herabsteigen) | ἄνοδος 4.3.12 (↔ κάθοδος 4.3.12; 4.8.1+5) | Aufstieg (↔ Abstieg) |
| asserere XIV.11+15; III.6 | عرف Diet 24.2, 171.14, 166.10 | ὁμολογεῖν 4.4.35.14 | zuerkennen |
| assimilare XIV.13 | مثل Diet 167.7 | ὁμοιοῦν 5.8.10.29 | nachbilden, ähnlich machen |
| auctor I.1; XIV.Anfang | البارئ Diet 54.3; 104.9, 167.18 | δημιουργός 5.8.8 | Urheber, Schöpfer |
| aurum IV.6 | ذَهَب Diet 51.2u | χρυσός 5.8.3 | Gold |
| beatitudo | سَعَادَةٌ Diet 163.4; Bod 86a8 | μακαριότης 3.5.9 | Glückseligkeit |
| bonitas XI.1 | جودة JA 2173.10v13 | τὸ ἀγαθόν | Gutheit, das Gute |
| caelum | سَمَاء Diet 161; AS 136v6+7 | οὐρανός | Himmel |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|---|--|--|---|
| calor | حَرارة Diet 46.2; AS 133r4 | θερμότης 5.8.1 | Hitze, Wärme, Fieber |
| causa (s. auch principium, origo) | سبب Diet 104.10; JA 2173. 18r12; 18v15 عِلَّة Diet 163.8 | αἰτία | Grund Ursache (s. auch Wirkung) |
| causae quatuor: materia, forma, agens, finis; I.1 | علل أربعة هيولى، صورة، عِلَّة فاعلة، عِلَّة تمام | (Einleitung nicht im Griechischen vorhanden) | 4 Ursachen: Materie / Hyle, Form, die bewirkende Ursache, Endziel / Zweck |
| celeritas | سُرعة Diet 161.15 | (τάχος; s. Adjektiv ταχύς) | Geschwindigkeit, Schnelligkeit |
| celer | سَرِيع Diet 76; 161.18 | ταχύς 4.8.5 | schnell |
| centrum | مَرَكز AS 137.5–7 | κέντρον 5.1.11 | Zentrum, Mittelpunkt (des Kreises) |
| circulus | دائرة Kreis AS 137r5 | κύκλος 4.7.8; (vgl. Arist. Metaph. 998a5; ἑλιξ Plot.3.8.8 Spirale) | Kreis, Kreisbahn |
| cogitatio | فِكْر Diet 167.5 | διανόησις 5.8.1; λογισμός 5.8.6 | Denken, Nachdenken |
| cognoscere | عِلْم AS 133r13; 134v14 | γινώσκειν | erkennen, wieder- (Nic IV.5) |
| color | لَوْن Diet 113.9+14; JA 2173.2v.14 | χρόα, χρῶμα, χρῶς 5.8.2.7; 5.8.10.27+28 | Farbe |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|--|--|--|--|
| Compendium Philosophiae I.1 | جُمْلَة فِلْسَفَتِنَا، عِلْم كَلِّي Diet 3.6: Summe | (Einleitung nicht im Griechischen vorhanden) | Summe der Philosophie, Allwissenschaft, Allwissen |
| constituere | قيد binden, fesseln | τιθέναι festsetzen 4.8 | beurkunden (Diet 167.2), festhalten (AS 133v11; s. Künstler Phidias im Kunstwerk) |
| constitutum | قضاء Diet 164.1 | θέμις (göttlicher) Ratschluss | (richterliche) Entscheidung |
| consubstantialis XI.1; consubstantia X.13 | توحد مع السيد وكان كالشيء الواحد Diet 115.3–4 mit dem Herrn eine Einheit sein und wie eine Sache sein | ἐν ὁμοῦ πάντα εἶναι μετ' ἐκείνου 5.8.11; τὸ ὁμοούσιον Wesensgleich- heit 4.7.10 | zusammen eine äußere und innere Einheit sein, wesensgleich sein |
| consultatio XI.3; deliberatio | روية Diet 167.11; تدبير Diet 119.5, تروية Diet 167.5 | βούλευσις 5.8.6 | Überlegung Planung |
| contemplari I.1; IV.7 | نظر Diet 113.2+16 | βλέπειν | betrachten |
| contemplatio (auch speculatio (assidua)) | نظر | θεά, θεωρία | Betrachtung (als geistige Tätigkeit), Schau |
| corpus | بدن Diet 44.2 جرم AS 137r2 جسم Diet 166.15, 50.1=AS 135r5, JA 2173.18.5 | σῶμα | Körper |
| corruptio | فساد AS 136v13; JA 2173.18v3 | ἀπόλλυσθαι | Verderben, Zersetzung |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|--|---|--|---|
| cosmus, s. mundus, orbis | عالم | κόσμος Ordnung; Schmuck, Glanz, Ehre; Welt | Welt(ordnung) |
| creatio; creatura XIV.15 Geschöpf | خلق Diet 168.5; مَخَالِقِ Geschöpf | γένεσις 4.4.5.27; 5.8.9.34, 6.7.1.1 | Schöpfung |
| creator | مبدع Diet 119.6+7; 167.5; خالق | δημιουργος | Schöpfer |
| deformis XI.4; (auch: turpis, improbis XI.4) | قبيح AS 134v5+6; 135,9; JA 2173.12v6; 18v6 | αἰσχροῦς 5.8.2.31 | häßlich, unrechtschaffen |
| demiurgus (s. auch artifex) | صانع Diet 45.5; 169.13; مبدع JA 2173.18r12+7r7, Diet 167.5; 119.6+7: الاول | δημιουργος 5.8.1+2 | Demiurg, Weltenschöpfer; Handwerker |
| demonstrare (s. auch probare) | دليل Hinweis, Zeichen Beweis Diet 166.11 | δεικνύναι | zeigen, beweisen |
| desiderium I.2 (s. auch appetitus I.2; amor, votum, voluntas) | شوق Diet 3.-1, 5.5+6+9+13 +14; 162.6+8; JA 2173.18r2+5+2u; شهوة [بدنية] Diet 43.8; 176.2+5; 7– 9; 11-13; JA 2173.2r5; | ὄρεξις 4.7.13, 4.4.44, ὄρεξις νοερά 4.8.4; ἔφεςις 6.9.7.6, 3.4.2.14, 3.8.1 ἔφεςις γνώσεως; ὄρμη 4.7.13 Begierde, Trieb; ἐπιθυμία 4.4.44; | Verlangen, Begehren, Sehnsucht |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|--|--|--|---|
| | <p>بُغْيَة Diet 1.3u Gegenstand des Wunsches, Begehren;</p> <p>تُرُوع Diet 3.1u Verlangen, Trieb, Instinkt, Streben;</p> <p>وَجْد Leidenschaft, Ekstase:</p> <p>غَرِيْزَة Diet 166.11 Instinkt, Naturtrieb, -veranlagung</p> | <p>πόθος 6.7.31.9; ἔρω 4.4.40</p> | |
| desiderare (auch: appetere) | <p>شَاق Diet 5.13+14;</p> <p>حَرَص AS 134v10; Diet 115.12, 5.10</p> | <p>ἐφίεσθαι 4.3.6.31; ὀρέγεσθαι 3.4.6.7; ἐπιθυμεῖν 5.8.11.12</p> | verlangen, begehren, streben |
| Deus I.1: autor causarum; | <p>عَلَّة العِلل Diet 3.14: Ursache der Ursachen</p> | θεός Gott | Gott, Urheber der Gründe |
| „dicimus“ (auch z.B. colligimus + enimvero in IV.4, wo bei Plotin jeweils δεῖ steht) | „نَقُول“ | „φαμέν“; (auch δεῖ, δηλὸν δε, γάρ) | „wir sagen“; (vgl. entsprechende Goldmarkierung bei naqūlu im AS-Ms) |
| differentia | اختلاف Diet 94.4 | ἑτερότης, ἀλλότης | Verschiedenheit |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|--|---|-------------------------------------|--|
| dignitas | رفعة JA 2173.10v6; s. 18.10; شرف Diet 44.5; 104.14; 163.14+15; JA 2173. 18.16; رُتبة Diet 45.1; منزلة Diet 105.10 | τιμή 4.4.39.16 | Würde, hoher Rang Grad, Stufe, Weihegrad |
| disciplina III.6 (s. auch doctrina) | تعليم | ἐπιστήμη 5.8.6.1 Wissenschaft | Unterweisung, Lehre |
| dispositio III.6 (s. auch ingenium) | جبلّة | ἦθος, διάθεσις | Disposition, Anordnung, Zustand |
| dividere | فرق Diet 163.15; AS 132.15; 133r1; 137r5 | χωρίζειν 4.7.8.19 | trennen, unterscheiden |
| divisio | تفريق AS 137r5 | χωρισμός 4.7.8.20; 4.8.4.16 | Trennung, Unterscheidung |
| divinum | ربوبية | θεῖον | (das) Göttliche |
| doctrina | تعليم | θεώρημα 4.7.8.39 | wissenschaftliche Bildung, philosophi- scher Grundsatz |
| efficere IV.1 | فعل | ἐνεργεῖν 5.8.3.20; ποιεῖν | vollenden, bewirken |
| effigies IV.4 | صنم AS 133v7; Diet 47.5; 163.3; 166.16; 167.4 | μορφή 4.7.13; 4.7.8 ⁵ | Verwirklichung eines Ideals |
| elementum | عُنصر Diet 45.8 | στοιχεῖον 5.8.7.20 | Element |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|--|--|--|--|
| emanatio: Ausströmung; s. in unico momento, potentia, actus tío | فيض Diet 113.3 مفيض Diet 44.10; AS 132; دفعه (Anstoß, Ejakulation); Diet 167.5; 171.11 | ἀπόρροια Plot.3.4.3.25; μία δύναμις <i>eine Kraft</i> | Emanation, Ausfluss |
| entelechia (s. perfectio) | اندنلاسيا Diet 43.15 | ἐντελέχεια 4.7.8 | Entelechie |
| essentia (s. substantia) | اننيّة ; جوهر Diet 162.14+16; JA 2173.6.13+14; 18v15+19 | οὐσία, φύσις | Innerstes Wesen; Substanz |
| exemplum IV.4 | مثل | παράδειγμα 5.8.7.23 | Vorbild, Beispiel, Ideal |
| existentia | كون AS 136v13; وجود JA 2173.10v.13 | οὐσία | Sein, Existenz |
| explicare | فسر Diet 1.2 | ἐξελίσειν 5.8.6 | entfalten; erklären |
| explicatio | شرح JA 2173.10v; تفسير Diet 1.2 | vgl. ἐξελίσειν 5.8.6 entfalten | Erklärung, Kommentar, Entfaltung |
| exterior IV (↔ interior) | خارج; ظاهر zāhir Diet. 49.19, 50.10; Diet. 105.6 deutlich | ἐν τῷ ἔξῳ 5.8.1; εἰς τὸ ἔξῳ 5.8.12.9 | der äußere vgl. die Zāhirīya legten den Koran nach dem äußeren Wortlaut aus |
| „extra quod non est aliquid ens“ IV.1 | سوى، سواء gleich, unterschiedslos AS 134.12; JA 2173. 11v6u; 10v8; سواء außer ihm | ἀδιάφορος 5.8.2.30 | unterschiedslos, gleich, ohne Verschiedenheit |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|--|---|--|---|
| fascinatio VI.2 | رُقِيَّة Diet 67.3u; 68.5; سِحْر Diet 72.4+5+9; 74.4+8+16 | μαγεία 4.4.40.5; γοητεία 4.4.40.1, 4.3.17.27 Zauberei | Zauber, Magie ¹¹⁰⁴ |
| fatum XIV.14 | (وحي) | χρᾶν 4.7.15.10 weissagen; μαντεῖον 4.7.15.9 Weissagung | Weissagung, Götterwille |
| fides | دان Diet 45.6 sich bekennen | πίστις 5.8.7.44 | Glaube, Plausibilität |
| figura | صورة شكل | εἶδος | äußere Gestalt, Gestaltung (Nic 12.14), Symbol (XIV.14) |
| finis | غاية Diet 1.7, 167.15; غرض Diet 3.13; آخر Diet 1.-3 Ende; تمام JA 2173.10v15 | τέλος Vollendung | Ziel, Absicht, Zweck |
| firmitas IV.1 | قوام (قوام) JA 2173.10v13+14 +17; قرار AS 136v12 | σύστασις 4.7.3 | Stärke, Festigkeit, Dauerhaftigkeit |
| forma I.1 (s. auch imago; intelligentia; species) formatio: Gestaltung) | صورة شكل Diet 53.1u; JA 2173.12v3u | εἶδος; μορφή 5.8.2.41; λόγος: Vernunft, Gestaltung 4.3.9 | Form; äußere Gestalt, Abbildung, Figur |

¹¹⁰⁴ Thema in Diet 72–74.

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|--|--|--|--------------------------------------|
| generabilia I.1 (↔ corruptibilia) | الكون (↔ الفساد) Diet 5.1 | γινόμενα (↔ φθείρεσθαι) | Dinge, die entstehen (↔ vergehen) |
| gloria | כבוד JA 2173.4v8 | δόξα, ἀξία | Ruhm, Ehre |
| gnosis (s. scientia) | علم Diet 3.6; JA 2173.2v6 | γνώσις | Wissen, Wissenschaft; |
| gignosce seipsum | ارجع الى نفسك Diet 114.1 | γνώθι σαυτόν 6.7.41; | Erkenne dich selbst! |
| Heraclitus | ارقليطوس Diet 9.3 | Ἡράκλειτος | Heraklit |
| homo primus | الانسان الاول | ἄνθρωπος πρωτος | der erste Mensch |
| ignis | نار AS 135v12 | πῦρ | Feuer |
| ignorantia | جهل Diet 50.13; JA 2173.1v | ἄγνοια 5.1 | Unwissenheit |
| illuminare I.1 | نور | καταλάμπειν 5.8.10.6 | erleuchten |
| illuminatio | اضاءة AS 136v | ἔλλαμψις 5.8; περίλαμψις 5.1.6 | Erleuchtung |
| illustrare IV.6 | نور Diet 113.2; AS 135v12 | ἐκλάμπειν 5.8.2+9; καταλάμπειν 5.8.10.6 | erleuchten |
| illustratio XI.1 | نور | ἔλλαμψις | Erleuchtung |
| illustris | نورى Diet 163.17 نير Diet 161.10; AS 136v14 | φανερός 5.8.4.5; φωτοειδής 5.8.4.20 lichtartig | leuchtend |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|---|---|--|---|
| imaginatio IV.1; (auch notio IV.5 Begriff, Vorstellung; imago) | وهم Diet 47.6, 166.9, AS 133v8 | ἔννοια 5.8.1 Vorstellung; ἐπίνοια 5.8.7.8; φαντασία 4.3.23.33 | Vorstellung |
| imago IV.5 (auch Vorstellung) | صورة Diet 166.4+7; رسم Diet 3.9; 47.1; 74.8; مثال، مثل Bild, Gleichnis | εἶδος 4.8.5 Form; 5.8.9.45 Idee; ἴνδαλμα 5.8.7.14; εἰκόν+ μίμημα 5.8.12: Abbild | Bild, Abbild |
| influxus | فانض Diet 44.7u | ἀπορροή 3.4.3.25 | Herausfließen, Emanation |
| ingenium IV.6; (auch habitus; dispositio) | غريزة Diet 166.11 جبله Diet 47.5u | διάθεσις 3.4.6.9 Disposition; 4.3.13 Zustand; ἔξις; κατάστασις 4.7.9; 4.3.25.17 Zustand | Naturveranlagung, Instinkt; Zustand, Beschaffenheit |
| instrumentum VI | أداة Diet 64.5 Werkzeug, Mittel | ὄργανον | Instrument, Werkzeug, Organ |
| momentanea intellectio (Nic Proaemium) | عرف ذاته والاثياء كلها معا لانه اذا عرف ذاته عرف الأشياء Diet 171.14–15 | ἐπιβολή 6.7.35+39; 4.4.1; 3.8.9; ἐπαφή 6.7.36+39 | Intuition, Vermutung (5.8.10.32 προσβολή) |
| intellectio | عقل | νόησις 4.8.2 | Erkennen, Begreifen, Denkkraft |
| intellectus I.1 (s. auch ingenium und scientia) | عقل | νοῦς | Intellekt, Geist |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|--|--|--|--|
| Intellectus agens | عقل فاعل | νοῦς ποιῶν | tätiger Intellekt |
| intelligentia I.1 (s. auch species; forma) | اشكال روحانية AS 137r7 geistige Formen | ιδέα 5.8.5.24 Idee, Urbild | Idee; Einsicht |
| intellegere I.4 | علم AS 133r13, 134v14 | γινώσκειν, ἐννοεῖν; νοεῖν | erkennen |
| intelligibilis | عقلي Diet 44.4 | νοητός | geistig, rational |
| intentio I.1 | عمد Diet 164.16 | βούλευσις 5.8.6.9 | Absicht |
| interior, intrinsecus IV.5; intus | باطن bāṭin ¹¹⁰⁵ AS 134v12; 135r1+2; (داخل) | εἰς τὸ εἶσω 5.8.12.8 | innen |
| introspectio: innere Selbstbetrachtung | s. introspicere | αἰσθησις ἑαυτοῦ 4.8.8; (5.1.12); συναίσθησις αὐτοῦ 5.8.11.23, 3.4.4.10 | Bewusstsein, innere Wahrnehmung (↔ αἰσθησις äußere Sinneswahrnehmung) |
| introspicere IV.5; XI.1+2; XIV.12+14 | ألقى بصر الى باطن AS 135r10 | ἐν αὐτῷ βλέπειν 5.8.10.43 | hineinschauen, prüfend betrachten |
| ipsum | ذات Diet 44.4; نفس; ذاتية JA 2173.4b10 | ἑαυτοῦ 4.8.3; 8.6.10 „von sich“ | Selbst |

¹¹⁰⁵ *Bāṭinīya*: Shiiten, die den Koran dem inneren verborgenen und geheimen Wortsinn nach auslegten.

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|---|--|--|--|
| iudicium Urteil, Entschluss | حُكْم | γνωματεύειν 5.8.11.15 urteilen; προαίρεσις Entschluss, Wahl | Urteil |
| Iupiter | المشتري AS 133v7 | Ζεὺς | Jupiter, Zeus |
| iustitia XII.18 (+ rectitudo) (vgl. auch poena) | عدل (+ صلاح) Diet 130.-3+4 | δικαιοσύνη (+ σωφροσύνη); δίκη 4.8.5, 5.8.4.42 Recht, Strafe | Gerechtigkeit (+ Rechtschaffenheit, Besonnenheit); |
| labor | تَعَب sich abmühen Diet 161.19; 162.1+9 | πραγματεία 4.3.1 | Anstrengung, Mühe, Arbeit |
| lapis | حَجَر Diet 44.13; 166,15; JA 2173.13v2+4+18; [صخر] ذدر JA 2173.13v, ≠ Diet | λίθος 5.8.1 | Stein |
| liber (vgl. oratio, verbum) | مذمر (syrisches Lehnwort); مقال (arabisch) | βιβλίον; λόγος | Schrift, Traktat, Buch; Rede |
| lumen | ضوء, ضياء Diet 112.18; 161.10; ננס JA 2173.10v6 | φέγγος 6.7.31; αὐγή 5.8.10.7; 4.3.17; αἴγλη 5.8.4.8; λαμπρότης | Licht, Glanz |
| lux I.1; (Gott) | نور Diet 44.6; 113.2; | φῶς (=φάος) 5.8.4.6+20; 6.7.31; 4.3.17 | Licht |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|---|--|---|---------------------------------|
| magnitudo | كُبر AS 134v2 | μέγεθος; μακρός groß, ausgedehnt | Größe, große Ausdehnung |
| maiestas | عظمة Diet 163.5 | κύριος | Majestät, Erhabenheit |
| malum | شر Diet 65.7 | τὸ κακόν | das Übel, das Schlechte |
| mare | بحر AS 136v8 | θάλασσα | Meer |
| materia (prima) IV.2 | هيولى Diet 167.4; 45.3+17 +18; 48.4+5; AS 134r6+7 | ὕλη, 4.7.3 | Hyle, Materie |
| medius I.1 | توسط Diet 45.12; 164.8 | διακονησάμενος 5.8.7.15; διὰ μέσων 6.7.42; τὸ μέσον 4.3.11 | als (Ver)Mittler |
| memoria | ذکر AS 137r9 | μνήμα | Erinnerung, Gedächtnis |
| mens Verstand (vgl. auch animus, intellectus, ratio, verbum) | عقل 'aql = Verstand | νοῦς, λόγος (auch Wort, Plan) | Verstand (Nic XI.2) |
| Metaphysica; Nic I.1 | كتاب مطاطا فوسيقى | Μετὰ τὰ φυσικά Porph.Plot. §71 (14) | Metaphysik (des Aristoteles) |
| mirabilia | عجائب Diet 112.11; عجب 162.7 | θαυμαστά; θαῦμα (Wunder) 4.8.7 | Wunderdinge |
| miscere | شاب AS 136r6 | μειγνύναι 5.8.4.13 | (ver)mischen |
| modus | نوع Diet 163.13 | πῶς wie | Art, Weise |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|--|---|---|---|
| momento in unico (s. emanation) | دفعة واحدة Diet 167.5; الآن jetzt | ἄθρόον 5.8.6.9 in einem einzigem Akt; ἐξαίφνης 5.8.7.14, 6.7.34.13 jetzt | mit <i>einem</i> Mal |
| multitudo | فيض Fülle, Emanation Diet 113.3 | πλήθος 4.8.6 Fülle; πολλά | Menge |
| mundus (s. cosmos, orbis) | عالم; | κόσμος 4.8.3 | Welt |
| mundus superior Nic XI Hochwelt (Himmelswelt); m. inferior (Erde) | العالم العلوي Diet 112.12 Hochwelt; العالم السفلي Diet 75 die unten befindliche Welt (Erde) | | |
| mundus intellectivus, Nic I.1 | عالم عقلي ‘ālam ‘aqlī | κόσμος νοητός | noetische Welt |
| motus I.1 | حركة | κίνησις | Bewegung |
| movere I.1 | حرك | κινεῖν | bewegen |
| natura I.1 | طبيعة (im JA-Fragment ist sie die vierte Hypo- stase) | φύσις (bei Plotin keine Hypostase) | Natur |
| occultare verbergen | خفي | λανθάνειν verborgen sein; medial: vergessen | verbergen |
| occultus I.1 | غامض AS 135v2; خفي ; غريب Diet 164.9 | κρυφθείς 5.8.7.22 | verborgen, rätselhaft, geheimnisvoll |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|--|--|---|---|
| oratio (s. auch verbum, ratio) | قول Diet 46.4 مقول AS 105v13u, Diet 8.4: كلام | λόγος; Wort, Rede; Verstand, Plan, „Prägeform“ | Rede, Logos |
| orbis (s. cosmos, mundus; Nic XI: o. sensibilis; o. caelestis; o. supercaelestis, o. intellectivus) | عالم (العلم الحسنى Diet 119.3; العالم السماوي Diet 119.3; السماء الروحانية Diet 161.13 العالم الروحاني Diet 161.17, العالم العقلي Diet 119.3, العالم الشريف Diet 113.2) | κόσμος | Welt, (Welt)Kreis |
| ordo | صَف Diet 164.11 Anordnung | τάξις 4.4.1.29 | (An)Ordnung |
| origo (s. causa, principium) | عنصر Ursprung Diet 45.8; AS133v6; Element | ἀρχή | Ursprung |
| particularis | جُزئ | ἕκαστος 4.7.8.16 jeder Einzelne; μεριστός 4.7.8 ⁵ 36 geteilt | Teil- |
| perfectio | اتقن Diet 167.16; تمام Diet 43.16+17; אכמאל, תכמאל JA 2173.10v | τέλος (Plural τέλη Einweihung, Mysterien, heilige Weißen) | Vollendung, Vollkommenheit Perfektion |
| perfectus | مُتقن Diet 166.19 تام Diet 104.9; כאמל JA 2173.12r3 | τέλειος, 4.8.1.48 | vollkommen, vollendet |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|--|--|--|--|
| Phidias | قيديانس (sic!) AS 133v6+11 فُلَان (فُلَان) JA 2173.19v15: <i>Soundso</i> (kein Name) فيداوس Diet 47.4+9 | Φειδίας | Phidias, Schöpfer der Zeus(Jupiter)-Statue |
| philosophus | فيلسوف Diet 9.4u; 10.4+6; 11.10; 12.1; 13.11+13; حكيم Diet 1.3u | φιλόσοφος | Philosoph, der Weisheitsliebende |
| planeta | كوكب | πλανώμενος 3.4.6 | Planet |
| Plato I.4 (statt Plotin) | افلاطون | Πλάτων | Platon |
| poena (vgl. iustitia) | عقوبة Diet 163.1, Bod: 86a4: Strafe | δίκη 4.8.5: Strafe, 5.8.4.42: Gerechtigkeit | Strafe |
| potentia III.6; IV.2; XIV.15; Kraft, Macht, Wirksamkeit | قوة Diet 44.7; 112; AS 137r4 قُدرة Diet 163.7; 168.3; مَقْدرة (مَقْدرة) JA 2173.10v12; 12v12: JA , וסע , קבל JA 2173.6r5+6 | δύναμις 5.8.9; 5.8.1.29 Kraft | Kraft, Macht, Fähigkeit; Können, Vermögen |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|--|---|--|---|
| praecedere IV.3 (vgl. provenire, procedere: heraustreten) | خط vorzeichnen, projektieren; (vgl. خطئ einen Fehler begehen, sündigen) | προιέναι herausgehen 4.7.13.5, 5.8.3 | vorangehen |
| praexistere (anima) I.4 | Diet 4.1u die Seele: فارقت العالم العقلى وأنحدرت الى هذا العالم الحسى „sie trennte sich von der geistigen Welt und stieg herab in die sinnliche Welt“ | προεῖναι | vorher existieren |
| principium, principale (s. auch causa, origo) | علة Diet 163.8; أول Diet 1.3u + determinierter Genitiv | ἀρχή 5.2.1 Prinzip | Anfang, Prinzip |
| probus | صالح Diet 130.1u–4u; 131.2+4; AS 135v7+8 | σπουδαῖος | rechtschaffen, (sittlich) gut |
| procedere, s. provenire | | | |
| propositum XI.1+4 Thema ¹¹⁰⁶ , Prämisse eines Syllogismus; IV.2 Zweck; | قضية Diet 164.1+4; | ζήτησις 5.8.4.37 philosophische Untersuchung ἀξιωμα | Thema, Darlegung einer Tatsache; These |

¹¹⁰⁶ Vgl. Feser 2018, S. 88: Ein *propositum* ist eine Aussage, die wahr oder falsch ist.

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|--|--|---|------------------------------|
| propositio Hauptthese ¹¹⁰⁷ | ما كنا فيه Diet 112.3u (Nic.XI.1) „das, bei dem wir sind“ | 5.8.5.20 als wahr angenommener Grundsatz ὅπερ ἐζητοῦμεν 4.3.25 „das, was wir suchen“ | |
| proprius | خاص، مخصوص speziell, eigentümlich, charakteristisch JA 2173.10v16; جدير Diet 1.7 würdig, passend | οἰκεῖος Plot.4.7.10.13; 5.1.3; 4.8.6 | eigen, zugehörig, passend |
| provenire; procedere IV.4+5, XIV.15 | خرج | ἐκφαίνεσθαι 5.8.10.5; Substantiv πρόοδος 4.8.5 | hervortreten |
| providentia XII.2 Fürsorge, Voraussicht | سابق علم vorher wissen Diet 54.5u | πρόνοια 6.7.1, φροντίς 4.3.17, κηδεμονία 4.3.17; ἐπιμέλεια 4.8.2.27, πρόορασις 6.7.1 Voraussicht | Fürsorge |

¹¹⁰⁷ *Liber de Causis* 2003, Andreas Schönfeld, S. XXXVIII.

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|--|--|---|---|
| pulchritudo IV ¹¹⁰⁸ ; XI.4 | حسن جمال AS 133r4; زین Diet 163.5 | κάλλος | Schönheit |
| purus | نقي ; صاف Diet 112.18; 113.14; 115.1; AS 136r10+11 | καθαρός 5.8; 4.7.8 | rein, unvermischt |
| putredo XI.1 | عفونة Diet 112.15; فساد AS 136v | σῆψις 5.9.14 | Fäulnis |
| quaerere IV.7; I.1 | فحص Diet.167.19 | ζητεῖν 4.8.2; 4.7.12.7; 5.8.4.37; | (unter)suchen, erforschen; verlangen, streben |
| quaestio | مسألة Diet 3.10; 14.5u | ζήτησις 5.8.4.37; 4.8.2 | Frage |
| qualitas IV.6 | صفة | ποιότης | Eigenschaft |
| quies VI. | سكون Diet 162.2 | στάσις, 5.8.4 | Ruhe |
| ratio, rationes seminales (s. auch verbum) | كلمات Pluralform <i>wirkende Worte</i> | λόγος, λόγοι σπερματικοί | Vernunft; Plan |
| rectitudo XII.18 Richtigkeit | صواب Diet 167.12 Vernunft, Bewusstsein, Richtigkeit | σωφροσύνη 4.7.8.27 | Rechtschaffenheit, Besonnenheit |

¹¹⁰⁸ In Liber IV ist die Schönheit ein Haupt-Thema. Die wahre Schönheit ist das Geistige.

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|--|---|---|--|
| res | شيء Diet 44.5; 162.7 شأن Diet 41.18; 43.6+11; JA 2173.2r3; 3vEnde | χρῆμα | Sache, Beschaffenheit, Bedeutung; Wichtigkeit; Würde, Ansehen, Rang |
| revelare (vgl. confiteri XI.2) | كلام له „ein Wort von IHM“ Diet 8.4; (وَحَى) | χρᾶν 4.7.15.10 weissagen | enthüllen, offenbaren |
| reversio | رجوع Diet. 44.3 | ἐπιστροφή | Umkehr, Rückwen- dung; Rückkehr |
| revertere I.4+5; IV.1 | رجع Diet 112.17; 118.16; 164.13; 165.3; JA 2173.18r8 | ἐπιστρέφειν 4.8.4; 5.8.11.7 | zurückkehren |
| sanitas | صحة | ὕγεια 5.8.11.27 | Gesundheit |
| sanus | صحيح Diet 116.13, 117.1 | ὕγις | gesund |
| sapientia | حكمة Diet 162.14–18; JA 2173.18v5 | σοφία | Weisheit |
| satietas; fastidium XIV.11 Überdruss | اشباع Diet 161.13; شبع JA 2173.2v18+20 | κόρος 5.8.13.4; „Sohn“-Deutung 5.8.13.4, 3.8.11.39 | Überfluss, Sättigung |
| scientia; <u>scientia acquisita aut</u> congenita XIV.13 (im AS durch ein goldenes naqūlu eingeleitet) | معرفة Diet 23.4u; 24.2+6- 13; 76.4; 116.12+14+16+18; 145.4u; 163.6; 166.10; Bod 86a10; Diet 171.13+19; 172.5; 173.3u; 175.5u; 176.1; علم Diet 3.6 | ἐπιστήμη 4.7.10.41; 4.8.7 γνώσις | (gründliches) Wissen, Wissenschaft Erkenntnis |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|---|--|--|-------------------------------------|
| sculpere IV.4 | نقش Diet 44.15; 166.15+19 malen, meißeln, eingravieren, aushauen | (ἀγάλματα) γράφειν 5.8.6 Bilder einritzen / malen | meißeln, gravieren, schneiden |
| secretum I.1 (s. arcana) | لغز (لغز) Bod 86a8 | μυστήριον | Geheimnis |
| similis esse | شبه Diet 8.4; 44.12; 50.4; vgl.165.5 | ὁμοῖος εἶναι | ähnlich sein |
| similitudo | تشابه | ὁμοιότης 6.7.31; ὁμοίωσις 4.3.12.37 | Ähnlichkeit, Angleichung |
| simplex | بسيط JA 2173.18r15; 12.13 | ἀπλοῦς; αὐτάρκης 4.3.12 autark | einfach |
| sol | شمس | ἥλιος 4.8.4 | Sonne |
| species Nic XI.1, XIV.15: Art; XIV.15: Form; (s. forma, imago) | صورة Bild, Form | εἶδος Art; Form | Bild, (Erscheinungs)form; Art |
| speculatio; s. contemplatio | | | |
| spiritualis; Substantiv spiritūs IV.7 Geistwesen | روحاني AS 136.10; JA 2173.11 | νοητός | spirituell, geistlich |
| splendor, fulgor (s. lumen) | بهاء Diet 44.6; 104.14; 113.3; JA 2173.10v8 | φέγγος 6.7.22; αὐγή 6.7.41; αἴγλη 5.8.4 | Glanz |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|--|--|--|--|
| statua | صَنَم Diet 47.5; 163.3; 166.16; 167.4 | ἄγαλμα 5.8.4.42; 6.5+6 | Statue, Standbild (des Phidias: Götterbild Jupiter) |
| stella | كوكب Diet 44.15; 68.6+7; 160.18 | ἄστρον 5.8.4.10 | Stern |
| suavis | عَذْبٌ vgl. Diet 162 | γλυκύς | süß, angenehm |
| sub | سُفْلِي Diet 75; 101.2+19 | ὑπό | unter, unten befindlich |
| subiectus Nic IV.4 | قَابِل Diet 44.11; 168.8; AS 132.10; JA 2173.7r19; تَبِع ل Diet 163, JA Bod 86a12 untergeordnet | ὑποκείμενος 5.8.4.18; 5.8.6.8 | zugrunde liegend; unterworfen |
| subiectum | قبول Aufnahme AS 133r6; JA 2173.10v12; حامل Diet 45.19, 161.9, 167.4 Träger | ὑποκείμενον 4.7.4.19 | Subjekt; Substrat |
| substantia, (vgl. essentia, prima materia, vgl. III. Anfang; s. consubstantialis XI.1) | جوهر Diet 162.14–16 اننئية Diet 162.16 | φύσις οὐσία, ὄλη; ὑπόστασις; vgl. Nic X.A; Plot.5.1.3.15; Nic XIV.A; Plot.6.7.2.51 | Substanz, natürliche Beschaffenheit, Wesen, (geistige) Materie |
| sylogismus IX.6 | قياس Syllogimus; Analogie; Diet 163.17; AS 135v10 | συλλογισμός 5.8.7.40 | Syllogismus |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|---|---|---|--|
| symbolum | رَمَز Diet 8.4; 44.3 | σημεῖον, 4.7.8 ² 16–17: Punkt | Kennzeichen, Symbol |
| tellus | ارض | γῆ | Erde |
| tempus I.1 | زمن Diet 3.14; Diet 174.4+6+7 | χρόνος 4.8.7 | Zeit |
| theologia | اثولوجيا Diet 1 | bei Plotin nicht vorhanden ¹¹⁰⁹ | Theologie |
| theoremata I.1 | رأي pl. آراء; Diet 164.6 | θεώρημα 4.7.8.39 | Schaubilder/Lehrsätze; Auffassung, Ansicht |
| trans | وراء AS 136v7 | ὑπέρ | jenseits |
| transferre, -tuli, translatum | نقل Diet 1, AS 105r | (Prolog im Griechischen nicht vorhanden) | übertragen, übersetzen (in eine andere Sprache) |
| transformare | نظر الى الصورة كأنها شئ واحد لا اختلاف Diet 114.1, Diet 115.5–6: „blicke auf diese Form, als wäre sie Eins, ohne Unterschied in sich“ | μεταφέρειν 5.8.10.39/40 | transformieren, an einen anderen Ort tragen |
| turpis / improbus XI.4 (s. deformis) | قبيح Diet 119.19 AS 134v5+6; 135r9; JA 2173.6v6; 18v6 | αισχρός 5.8.13 | hässlich |

¹¹⁰⁹ In Plot.3.5.2 spricht er von den „Theologen und Platon“: *θεολόγοι καὶ Πλάτων*.

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|---|---|--|---------------------------------|
| unicus IV.6 | وحداني | μόνος | allein, einzig |
| in unico momento in actu | فعل [دفعه واحدة [...] فعل Diet 142.-19–17: „er schuf ...mit einem Mal“ | ἄθροος 5.8.6.9+10; ἐξάιφνης 5.8.7.14 | mit einem Mal im Akt |
| unire XI.2 | توحد Diet 115.2 | ἐνοῦν 5.8.11.29 | vereinigen |
| unitas | وَحْدَة AS 133r1, 133v4 | ἐν 5.8.10 | Einheit |
| unio | تَوَدُّد Diet 115.3 | ἐνωσις 5.8.11.24; 5.8.13.26 | Vereinigung |
| universus XI.1; universalis III.6, IV.2, XIV.12 allgemein | جَمِيع Diet 163.7; 167.5 | πᾶς | gesamt |
| unus | واحد Diet 167.5; 171.10 | ἐν 5.1.10, 5.2.1 das <i>Eine</i> ; die Einheit | der <i>eine</i> |
| ut | نهو | οἶον | entsprechend, gleichsam, wie |
| Venus | [ال]زُهْرَة Diet 47.3u; 119.12 | Ἀφροδίτη | Venus |
| verbum divinum, verbum primum (s. ratio) | كلام Diet 8.4 له كلام, (vgl. كلمة) | λόγος | das Wort Gottes |
| verbum | كلمة AS 192v2; Diet 85; Diet 8.4: كلام | λόγος: Gedanke; Begriff; Plan; Gestaltung(s- Prinzip) | Wort; Rede |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|---|--|---|---|
| veritas; iter veritatis I.6 | صدق AS 133r3; 133v6 | ἀλήθεια (↔ λήθη Vergessen, s. 4.3.25) | Wahrheit |
| vestigium | اثر Diet 47.4 Spur; Eindruck | ἕχθος 4.4.36.7; 5.8.13.13 | Spur |
| via, iter (s. modus) | طريق Diet 12.6 | ὁδός | Weg, Pfad, Methode |
| vincere, dominare | غلب Diet 160.18; AS 135r15; JA 2173.1v6 | κρατεῖν | besiegen, die Oberhand gewinnen, dominieren |
| virtus XIV.12: Kraft (vgl. potentia+potestas) | فضيلة، فضائل (Plural) Diet 44.16; 104.9+10; 167.17 | ἀρετή 6.7.19; δύναμις: Kraft | Vortrefflichkeit, Tugend |
| visio | رؤيا | θεά 5.8.1+8+10; das Objekt ist θέαμα; s. Theorem | Vision; Betrachtung, Ansicht |
| visus Sehen, Blick, XI.1; III.6; Gesichtssinn, XI.2 | بصر AS 133v10; 134v2+15; JA 2173.11r7 | ὄψις 3.8.6.38 | Schauen; Sehen, Blick, Gesichtssinn |
| voluntarius; sponte XI.3 | طوعاً طوع Gehorsam, Freiwilligkeit | βουλόμενος 4.8.5 | freiwillig, bereitwillig, wünschend |

| Lateinisch: Petrus Nicolaus | Arabisch: Diet + AS; judäo-arabische Frgm. (JA) | Griechisch: Plotin | Bedeutung |
|---|--|---|------------------------------|
| votum XI.1 Wunsch, Verlangen, das Verlangte | بُعْيَة Diet 1.3u Gegenstand des Wunsches, Begehren | βούλησις 5.1.2.30 Wunsch; βουλή 4.3.10.15; βούλευσις 5.8.6.9 Plan; προαίρεσις 4.3.12, 4.4.32.1 Wahl, Entscheidung | Wunsch, Wille, Verlangen |
| vulgus | قوم Diet 85.6u; JA 1198. 68 links | ὄχλος 4.8.4 | Gruppe von Menschen, Volk |

10.2 Zeittafel

Im Folgenden werden historische Ereignisse und Personen zur zeitlichen Einordnung sowie zur Quelle und Geschichte der „Theologie“ tabellarisch dargestellt:

Tabelle 10-2 Daten der Autoren, Werke und Ereignisse (©A.G.)

| Jahr | Autor/Werk und Ereignisse | Beschreibung |
|-----------------|---|---|
| *427/8 v. | Platon | Seine Lehre der Ideen, Tugend und der Unsterblichkeit bilden eine Basis der „Theologie“ |
| *384 v. | Aristoteles | Physik, Organon, Analytika, De Anima, Metaphysik |
| *175 n. Chr. | Ammonius Saccas | Harmonisierte Aristoteles mit Platon nachhaltig in der Schule von Alexandria, gilt als Begründer des Neuplatonismus, Lehrer Plotins |
| *185 Alexandria | Origenes, <i>De principiis</i> | Theologe, vermutlich auch Schüler von Ammonius |
| 205–270 | „Platoniker“ bzw. Neuplatoniker Plotin | Epoptische Schriften Plotins bilden den Basis-Text der „Theologie“ |
| 215–300 | Amelius | Schüler Plotins, wollte ihm ein fortwährendes Denkmal setzen; Logos-Relektüre des Johannes-Prologs, Lehre der drei Intellekte bzw. Demiurgen |
| 300 | Porphyrius' Enneaden-Ausgabe | Teile von Enn. 4–6 gelten als Basis-Text der „Theologie“ |
| 325 | Konzil von Nicäa | Arianer unterliegen |
| *260/64 | Kirchenvater Eusebius: <i>Praeparatio Evangelica</i> | Bericht über Amelius' Relektüre des Joh.-Prologs |
| *412 | Neuplatoniker Proclus | Bericht über Amelius' Lehre der drei Intellekte |
| 9tes Jh. | Übersetzung der „Theologie“ in Bagdad durch al-Na'imī | Original ist verloren |
| 9tes Jh. | Harmonisierung von Platon und Aristoteles durch al-Fārābī | Al-Fārābī, der nicht an einer griechischen Vorlage der „Theologie“ zweifelt, stellt durch verändertes Zitat aus der „Theologie“ Aristoteles als den Weisen dar, der den eigenen Aufstieg erlebt hat |
| 980–1037 | Ibn Sīnā | Kommentator der „Theologie des Aristoteles“, zweifelt nicht an einer griechischen Vorlage der „Theologie“ |
| 11tes–14tes Jh. | Judäo-arabische Fragmente | Lf der judäo-arabischen „Theologie“ |
| 13tes Jh. | <i>24 Philosophen: Was ist Gott?</i> | Enthält Definitionen, die auch bei Plotin stehen |
| 1459 | Manuskript der Aya Sofya 2457-Sammelhandschrift | Arabische Kf , 14 Goldüberschriften entsprechen den 14 lateinischen Traktat-Anfängen (Lf), gilt als eine der ältesten arabischen Mss |
| 1501–1722 | Mss der persischen Dynastie des Safawiden | Kf, während dieser Zeit entstanden viele Abschriften der Kf |

| Jahr | Autor/Werk und Ereignisse | Beschreibung |
|-----------------|--|--|
| 1519 | Lateinische Editio princeps von Franciscus Roseus mit Text des Petrus Nicolaus Castellani | Lf mit dem Text des Petrus Nicolaus mit 1274 Sententiae, machte die „Theologie“ dem lateinischen Westen zugänglich |
| 1571 | Lateinische Edition des Iacobus Carpentarius auf der Basis von Franciscus Roseus | Lf, stilistisch freiere und schönere Wiedergabe als die von Petrus Nicolaus; der lateinische Text wurde „geglättet“, interpretiert und kommentiert |
| 1578 (und 1580) | Lateinische Aristoteles-Edition des Martinus | Lf, enthält die durch Iacobus Martinus korrigierte „Theologie“ des Petrus Nicolaus |
| 1591 | Ms Sprenger 741 und Ms Parisinus | Kf, arabische Vorlage für Dietericis Edition |
| 1591 | Lateinische Edition der „Theologie“ des Franciscus Patricius | Lf, fast wörtlich auf der Basis der 1519- bzw. 1578-Ausgabe mit Textfehlern |
| 1593–ca. 1900 | <i>Index librorum prohibitorum</i> | Verbot der <i>Nova Philosophia</i> des Patricius und mit ihr auch Verbot der „Theologie“ durch die Indexkongregation |
| um 1600 | Isaac Casaubon | Sieht in Liber X.12 der „Theologie“ das <i>verbum creans</i> auf den Logos Gottes des Johannes-Prologs [1.1] bezogen |
| 1619–54 | Lateinische Aristoteles-Editionen des Du-Vallio | Lf, enthält die „Theologie“ des Carpentarius ohne dessen Kommentar |
| 1688 | Lateinische <i>Exercitatio Academica</i> des J. L. Beckh unter Johann Gottlieb Hardt | Behandelt die Verfasser-Frage der „Theologie“ unter Einbezug der Proömien der 1519- und 1571-Edition, Patricius wird namentlich nicht erwähnt |
| 1929 | Andrei Borisov | Entdeckte die judäo-arabischen Fragmente der „Theologie“ aus der Kairoer Geniza, arbeitete intensiv über die „Theologie“ |
| 1937 | Paul Henry | Vertrat die Amelius-These, Mitherausgeber der Plotin-Edition: Henry / Schwyzer / Lewis: <i>Plotini Opera, Tomus II</i> , Paris 1959. |

11 Literatur- und Quellenverzeichnis

11.1 Sekundär-Literatur

- Abushuair, Mahmoud: *Al-Qāsim b. Ibrāhīm ar-Rassi und die mu'tazilitische Theologie*. In *Rationalität in der islamischen Theologie, Bd. 1: Die klassische Periode*, eds. Maha El Kaisy-Friemuth / Reza Hajatpour / Mohammed Abdel Rahem, De Gruyter, Berlin / Boston 2019, S. 188–203.
- Adamson, Peter: *Aristotelianism and the Soul in the Arabic Plotinus*. In *Journal of the History of Ideas*, Johns Hopkins University Press, Philadelphia 2001, S. 211–232.
- Adamson, Peter: *The Arabic Plotinus*, Duckworth-Publishers, London 2002.
- Adamson, Peter: *Non-discursive thought in Avicenna's commentary on the theology of Aristotle*. In *Interpreting Avicenna: Science and philosophy in medieval Islam*, ed. J. Mc Ginnis, Brill, Leiden 2004a, S. 87–111.
- Adamson, Peter: *Correcting Plotinus: Soul's relationship to body in Avicenna's commentary on the theology of Aristotle*. In *Philosophy, science and exegesis in Greek, Arabic and Latin commentaries*, Vol. 2, eds. P. Adamson / H. Baltussen / M.W.F. Stone, London: Institute of Classical Studies, Brill, Leiden 2004b, S. 59–75.
- Adamson, Peter: *al Kindi*. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University 2006. 2020.
- Adamson, Peter: *The Theology of Aristotle*. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University 2008. 2017. 2021.
- Adamson, Peter: *Plotinus Arabus and Proclus Arabus in the Harmony of the Two Philosophers Ascribed to al-Fārābī*. In *Reading Proclus and the Book of Courses (Volume 2)*, ed. Dragos Calma, Brill, Leiden 2021, S. 182–197.
- Alt, Karin: *Weltflucht und Weltbejahung, Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin*, Akademie der Wissenschaften und Literatur, Mainz 1993 (Nr. 8).
- Alt, Karin: *Gott, Götter und Seele bei Alkinoos*, Akademie der Wissenschaften und Literatur, Mainz 1996 (Nr. 3).
- Alt, Karin: *Plotin*, C.C. Buchners Verlag, Bamberg 2005.
- Aouad, Maroun: *La Théologie d'Aristote et autres textes du Plotinus arabus*. In *Dictionnaire Des Philosophes Antiques (DPhA) I*, ed. Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1989, S. 541–590.
- Badawi, 'Abdurrahman: *'Aristu 'ainda l-'Arab*, Dirasa Islamiyya, Cairo 1947.

- Baldini, Ugo / Spruit, Leen: *Catholic Church and Modern Science, Documents from the Archives Roman Congregations of the Holy Office and the Index*, Volume 1, *Sixteenth-Century Documents*, Bd. 3, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2009, S. 2197–2264.
- Baumstark, Anton: *Zur Vorgeschichte der arabischen Theologie des Aristoteles* In *Oriens Christ.*, II, 1902, S. 187.
- Baur, Ludwig: *Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste*. In *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte: eine Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling*, Herder, Freiburg 1913, S. 41–55.
- Ben-Shammai, Haggai: *Kalām in medieval Jewish philosophy*. In *History of Jewish Philosophy, Routledge History of World Philosophies*, Bd. 2, eds. Daniel H. Frank / Oliver Leaman, Routledge, London / New York 1997, S. 115–148.
- Borisov, Andrei: *The Arabic original of the Latin version of the so-called Theology of Aristotle*. In *Zapiski kollegii vostokovedov, Volume 5*, Leningrad 1930, S. 83–98.
 Weitere Arbeiten posthum herausgegeben von
 K.B. Starkova: *Pravoslavnyi Palestinskii Sbornik* 99 (36), St. Petersburg 2002.
 [aus dem Nachlass von Andrei Borisov]
- Brisson, Luc: *Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style*. In *ANRW, Teil II*, Band 36/2, Berlin 1987, S. 793–860.
- Brock, Sebastian: *A Syriac Intermediary for the Arabic Theology of Aristotle? In Search of a Chimera*. In *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. Cristina D’Ancona, Brill, Leiden 2007, S. 293–306.
- Brucker, Iacobus: *Historia Critica Philosophiae a Tempore Resuscitatarum in Occidente Literarum ad Nostra Tempora*, 4 Bde., Pars I, apud Bernhard Cristophus Breitkopf, Leipzig, 1743.
- Chase, Michael: *Goodness, Power, Wisdom*. o. J. [Revised version of a paper presented at Vienna in November 2018].
- Chase, Michael: *Porphyry and the Theology of Aristotle*. In *Reading Proclus and the Book of Courses (Volume 2)*, ed. Dragos Calma, Brill, Leiden 2021, S. 157–181.
- Daiber, Hans: *Review*. In *Der Islam*, 65, 1988, S. 130–34.
- Daiber, Hans: *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande*, North-Holland 1995.
- Daiber, Hans: *Possible Echoes of De mundo in the Arabic-Islamic World: Christian, Islamic and Jewish Thinkers*. In *Cosmic Order and Divine Power, Pseudo-Aristotle, On the Cosmos*, ed. Johan C. Thom, Mohr Siebeck, Thübingen 2014, S. 169–180.

- D'Ancona, Cristina: *Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica*. In *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, ed. J.L. Cleary, Ancient and medieval Philosophy, Bd. 24, Leuven University Press, Leuven 1997, S. 419–442.
- D'Ancona, Cristina: *Porphyry, Universal Soul and the Arabic Plotinus*. In *Arabic Sciences and Philosophy*, 9, 1999, S. 47–88.
- D'Ancona, Cristina: *Pseudo-Theology of Aristotle, Chapter I: Structure and Composition*. In *Oriens*, Vol. 36, Brill, Leiden 2001, S. 78–112.
- D'Ancona, Cristina: *Plotino, La Discesa Dell'Anima Nei Corpi (Enn. IV 8 [6]), Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia Di Aristotele, Capitoli I E 7; "Detti Del Sapiente Greco")*, Il Poligrafo, Padova 2003.
- D'Ancona, Cristina: *The Greek Sage, the Pseudo-Theology of Aristotle and the Arabic Plotinus*. In *Words, Texts and Concepts Cruising Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science, dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday*, eds. Rüdiger Arnzen / J. Thielmann, Peeters, Leuven 2004, S. 159–76.
- D'Ancona, Cristina: *Plotinus Arabic*. In *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ed. H. Lagerlund, Springer Netherlands, Dordrecht 2011, Sp. 1546–1557.
- D'Ancona, Cristina: *The Textual Tradition of the Graeco-Arabic Plotinus. The Theology of Aristotle, Its 'Ru'ūs al-Masā'il', and the Greek Model of the Arabic Version*. In *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, eds. A. van Oppenraay / R. Smidt van Gelder-Fontaine, Brill, Leiden 2012, S. 37–71.
- D'Ancona, Cristina: *Plotino, (Enn. IV 7 [2]), Plotiniana Arabica*, Il Poligrafo, Padova 2017a.
- D'Ancona, Cristina: *The Theology Attributed to Aristotle. Sources, Structure, Influence*. In *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, eds. Khaled El-Rouayheb / Sabine Schmidtke, Oxford University Press, New York 2017b, S. 8–29.
- Di Branco, Marco: *The "Perfect King" and his Philosophers, Politics, Religion and Graeco-Arabic Philosophy in Safavid Iran: the case of the Uṭūlūḡiyā*. In *Studia graeco-arabica. The Journal of the Project Greek into Arabic 4*, ERC Greek into Arabic 2014, S. 191–218. [Unter kurzem und langem Titel bei Academia]
- Dieterici, Friedrich: *Die Theologie des Aristoteles*. In *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. 31, Nr. 1 (1877), S. 117–126.
- Eckstein, Frank: *Abriß der griechischen Philosophie*, Hirschgraben-Verlag, Frankfurt am Main 1974.

- El-Ali, Nadia: *Arabisch-hermetische Texte zur Talismanherstellung im Kontext der arabischen Wissensrezeption*, Masterarbeit, Freie Universität Berlin 2015. [Unveröffentlicht]
- Elshahed, Elsayed: *Die Blütezeit der Mu‘tazila und ihre Rezeption bei den Spätmu‘taziliten*. In *Rationalität in der islamischen Theologie, Bd. 1: Die klassische Periode*, eds. Maha El Kaisy-Friemuth / Reza Hajatpour / Mohammed Abdel Rahem, De Gruyter, Berlin / Boston 2019, S. 169–187.
- Endress, Gerhard: *The Circle of Al-Kindi. Early Arabic Translation from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy*. In *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences*, eds. G. Endress / R. Kruk, Leiden 1997, S. 43–76.
- Endress, Gerhard: *Building the Library of Arabic Philosophy Platonism and Aristotelianism in The Sources of al-Kindī*. In *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. Cristina D’Ancona, Brill, Leiden 2007, S. 319–350.
- Endress, Gerhard: *Platonizing Aristotle: The Concept of “Spiritual” (rūḥānī) as a Keyword of the Neoplatonic Strand in Early Arabic Aristotelianism*. In *Studia graeco-arabica. The Journal of the Project Greek into Arabic 2*, ERC Greek into Arabic, Online Edition 2012, S. 265–279.
- Fenton, Paul B.: *The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle*. In *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, eds. J. Kraye / W.F. Ryan / C.B. Schmitt, The Warburg Institute, London 1986, 241–264.
- Feser, Edward: *Fünf Gottesbeweise, Aristoteles, Plotin, Augustin, Thomas von Aquin, Leibniz*, Editiones Scholasticae, Neunkirchen-Seelscheid 2018.
- Gast, Angela [Vortrag]: *The Arabic translation of Plotinus’ Enneads – the transition link between late Antique Platonism and Medieval Monotheism*. Auf *International Conference: Charisma and Leadership in Late Antique Schools*, Facultad de Philologia Universidad Complutense, Madrid 2.–4. Okt. 2019.
- Geschichte der Philosophie, ed. Wolfgang Röd, Bd. VI: *Die Philosophie des Humanismus und der Renaissance* (Thomas Leinkauf), Verlag C.H.Beck, München 2020.
- Goldziher, Ignaz: *Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭiniyya-Sekte*, Brill, Leiden 1916.
- Griffel, Frank: *Apostasie und Toleranz im Islam*, Brill, Leiden 2000.
- Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe, ed. Helmut Holzhey, *Die Philosophie der Antike*,
– Bd. 2/2: *Platon*, hrsg. Hellmut Flashar, Schwabe Verlag, Basel 2007: Platon (Michael Erler).

- Bd. 3: *Ältere Akademie, Aristoteles-Peripatos*, hrsg. Hellmut Flashar, Schwabe & Co, Basel / Stuttgart 1983, S. 175–457: Aristoteles (Hellmut Flashar).
[Zitiert: Ueberweg: Antike 3].
 - Bd. 5/2: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, hrsg. von Christoph Riedweg / Christoph Horn / Dietmar Wyrwa, Schwabe Verlag, Basel 2018, S. 1255–1310: Plotin (Christoph Horn).
 - Bd. 5/2: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, hrsg. von Christoph Riedweg / Christoph Horn / Dietmar Wyrwa, Schwabe Verlag, Basel 2018, S. 1310–21: Longinos und Amelios (Irmgard Männlein-Robert).
- Gutas, Dimitri: *Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope*. In *Journal of the American Oriental Society*, 101, Nr. 1 (1981), S. 49–86.
- Gutas, Dimitri: *The spurious and the authentic in the Arabic Livres of Aristotle*. In *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, eds. Jill Kraye / W.F. Ryan / C.B. Schmitt, The Warburg Institute, London 1986, S. 15–36.
- Gutas, Dimitri: *Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge, London 1998.
- Gutas, Dimitri: *The Text of the Arabic Plotinus. Prolegomena to a Critical Edition*. In *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. Cristina D’Ancona, Brill, Leiden 2007, S. 371–384.
- Hadot, Pierre: *Die Einteilung der Philosophie im Altertum*. In *ZPhF* 36.3, 1982, S. 422–444.
- Hage, Wolfgang: *Das orientalische Christentum*, RM Die Religionen der Menschheit, Bd. 29.2, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2007.
- Hajatpour, Reza: *Mu‘tazila und die Zwölfer-Schia*. In *Rationalität in der islamischen Theologie, Bd. 1: Die klassische Periode*, eds. Maha El Kaisy-Friemuth / Reza Hajatpour / Mohammed Abdel Rahem, De Gruyter, Berlin/Boston 2019, S. 283–289.
- Halm, Hans: *Die Schia*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt 1988.
- Hardt, Johann Gottlieb: *De theologia Aristotelis sive mystica philosophia secundum Aegyptios, libro superiori seculo Damasci reperto*, incluta Facultatis Philosophiae in Alma Lipsiensi Indultu, Praeside Dn.M. Johanne Gottlieb Hardt, Facultatis Philosophicae Assessore ad diem XX.Octobr.MDCLXXXIIX. H.L.Q.C., Cum eruditis publicè colloqui exoptat Autor-Respondens Johannes Laurentius Beckh, Sammenhemio-Francus. Philosoph.&S.S. Theologiae Studiosus, Christophorus Balthasar Lampe, Leipzig 1688.
- Hasse, Dag Nikolaus: *Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: Von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus*. In *Recherches de théologie et philosophie médiévale* 66, 1999, S. 21–77.

- Henry, Paul: *Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin*. In *Bulletins de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 5• Série, Tome XXIII, Académie royale Belgique, Bruxelles 1937, S. 310–342.
- Ivánka, E. v.: *Kephalaia. Eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln*. In *Byzantinische Zeitschrift (BZ)* 47 (1954), Graz, S. 285–91.
- Khan, Geoffrey, *Judeo-Arabic*, Brill, Leiden 2017, S. 22–63.
- Klibansky, Raymond / Panofsky, Erwin / Saxl, Fritz: *Saturn und Melancholie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.
- Kraus, Paul: *Un fragment prétendu de la recension d'Eustochius des œuvres de Plotin*. In *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 113, Association de la Revue de l'histoire des religions, 1936, S. 207–218.
- Kraus, Paul: *Plotin chez les Arabes*. In *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 23, 1941, S. 263–95.
- Kraye, Jill: *The Pseudo-Aristotelian Theology in Sixteenth- and Seventeenth- Century Europe*. In *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, eds. Jill Kraye / W.F. Ryan / C.B. Schmitt, The Warburg Institute, London 1986, S. 265–286.
- Kutsch, Wilhelm: *Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?), Peri Psykhes, und die Frage des Verfassers der „Theologie des Aristoteles“*. In *Melanges de l'Université Saint Joseph*, 31, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1954, S. 265–86.
- Langermann, Tzvi: *A new Hebrew Passage from the Theology of Aristotle and its significance*. In *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 9, 1999, S. 247–259.
- Langermann, Tzvi: *Ibn Kammūna, Nazariyat*. In *Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 2017.
- Leinkauf, Thomas: *Cusanus, Ficino, Patrizi – Formen platonischen Denkens in der Renaissance*. In *Frankfurter Kulturwissenschaftliche Beiträge*, Bd. 17, eds. Gisela Engel / Susanne Scholz, trafo Verlagsgruppe Dr. Wolfgang Weist, Berlin 2014.
- Lohr, Charles H.: *The Pseudo-Aristotelian Liber de Causis and Latin Theories of Science in the Twelfth and Thirteenth Centuris*. In *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, eds. Jill Kraye / W.F. Ryan / C.B. Schmitt, The Warburg Institute, London 1986, S. 53–62.
- Marschies, Christoph: *Origines*. In *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG⁴)*, 4. Auflage, Bd. 6, Mohr-Siebeck, Tübingen 2003, Sp. 657–662.
- Mavroudi, Maria: *Translations from Greek into Latin and Arabic during the Middle Ages: Searching for the Classical Tradition*. In *Speculum* 90/1, 2015, S. 28–59.
- Munk, Salomon: *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris 1859.

- Mühlethaler, Lukas: *Ibn Kammūna (D. 683/1284) On the Eternity of the Human Soul: The Three Treatises on the Soul and Related Texts*, Ph.D., Yale University 2010.
- Mühlethaler, Lukas: *Revising Avicenna's Ontology of the Soul: Ibn Kammūna on the Soul's Eternity a Parte Ante*. In *The Muslim World* 102, 2012, S. 597–616.
- Mühlethaler, Lukas: „Hear the Truth, Whoever Speaks it.“ In „Höre die Wahrheit, wer sie auch spricht“: Stationen des Werks von Moses Maimonides vom islamischen Spanien bis ins moderne Berlin. *Schriften des Jüdischen Museums Berlin*, Bd. 2, ed. Lukas Mühlethaler, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014, S. 13–20.
- Narbonne, Jean-Marc: *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Brill, Boston, 2011.
- Neumark, David: *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters*, Bd. 2.2, Walter de Gruyter & Co, Berlin und Leipzig 1928.
- Novak, Mirko: *Die „Sāmarrā-Zeit“ als Wendepunkt der islamischen Geschichte*. In *Das Altertum*, Bd. 41, Akademie-Verlag, Berlin 1995, S. 123–140.
- O'Brien, Carlos: *Plotinus and the Soul's logos as the structuring principle of the World*. In *Seele und Materie im Neuplatonismus / Soul and Matter in Neoplatonism*, eds. Jens Halfwassen, Tobias Dangel, Carl O'Brien, Heidelberger Forschungen, Bd. 39, Universitätsverlag Winter Heidelberg, Memmingen 2016, S. 105–133.
- Pines, Shlomo: *La longue récession de la théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne*. In *R.E.I.*, 22, 1954, S. 7–20.
- Pirtea, Adrian: *Saadia's Theory of Kavod. Tenth Century Discussions on the Createdness of Divine Glory in Jewish and Cristian Theology (Draft Version)*. Veröffentlicht auf *Academia*, o.J., S. 1–21.
https://www.academia.edu/3768889/Saadias_Theory_of_Kavod_Discussing_the_Createdness_of_Divine_Glory_in_10th_Century_Jewish_and_Christian_Theology_Draft_Version
- Plessner, Martin: *Beiträge zur islamischen Kulturgeschichte*. In *Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kulturen der islamischen Völker*. In *Islamica*, 4, Leipzig 1930, S. 525–561.
- Qortas, Mourad: *Der Ambiguitätsdiskurs in der Koran-Gelehrsamkeit*. In *Rationalität in der islamischen Theologie*, Bd. 1: Die klassische Periode, eds. Maha El Kaisy-Friemuth / Reza Hajatpour / Mohammed Abdel Rahem, De Gruyter, Berlin / Boston 2019, S. 67–98.
- Regnier, Daniel: *Imagination in the Theology of Aristotle*. In *Journal of the History of Philosophy*, Volume 57 (2), 2019, S. 181–204.

- Ritter, Adolf Martin (Hrsg.) / Harry Oelke (Hrsg.) / Volker Leppin (Hrsg.): *Alte Kirche. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2019.
- Rixner, Thaddä Anselm / Siber, Thaddä: *Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des XVI. und am Anfange des XVII. Jahrhunderts, als Beyträge zur Geschichte der Physiologie in engerer und weiterer Bedeutung*, eds. Thaddä Anselm Rixner, Professor der Philosophie am königl. bairischen Lyceum zu Amberg / Thaddä Siber, Professor der Physik am königl. bairischen Lyceum zu München, IV. Heft, *Franciscus Patritius mit dessen Portrait*, v. Seidel Kunst- und Buchhandlung, Sulzbach 1823.
- Rizvi, Sajjad: *(Neo) Platonism Revived in the Light of the Imams: Quadi Sa'id al-Qummi (d. AH 1107 / AD 1696) and his Reception of the Theologia Aristotelis*. In *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, ed. Peter Adamson, The Warburg Institute, London 2007, S. 176–207.
- Roling, Bernd: *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Ritius*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2007a.
- Roling, Bernd: *Aristoteles zwischen jüdischer Tradition und philosophia perennis: das Aristotelesbild der christlichen Kabbalisten*. In *Wolfenbütteler Forschungen*, Bd. 115, *Der Aristotelismus in der frühen Neuzeit. Kontinuität oder Wiederaneignung?* Eds. Günter Frank / Andreas Speer, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2007b, S. 145–172.
- Rose, Valentin: *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*. In *Deutsche Literaturzeitung*, Nr. 24, 1883, Sp. 843–846.
- Rosenthal, Franz: *Ash-Shaykh al-Yunani and the Arabic Plotinus Source*. In *Orientalia*, 21, 1952, S. 461–92, 22 (1953), S. 370–400, 24 (1955), S. 42–66.
- Rowson, Everett K.: *The Theology of Aristotle and some other Pseudo-Aristotelian texts reconsidered*. In *Journal of the American Oriental Society*, 112 (No. 3), 1992, S. 478–484.
- Rubio, Luciano: *El neoplatonismo de la Teología del Pseudo-Aristóteles y su proyección en la Edad Media*. *Separata de La Ciudad De Dios*, Vol. 202, Nr. 1, 1989.
- Schmidt, Abogast: *Symmetrie im Platonismus und in der Stoa. Ein antiker Gegensatz und seine Nivellierung in der Renaissance*. In *Platon, Plotin und Marsilio Ficino*, 2009, S. 13–49.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.

- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Geschichte der christlichen Kabbala, 15. und 16. Jahrhundert*, 1. Band, Reihe Clavis Pansophiae 10.1, Frommann Holzboog Verlag, Stuttgart 2012.
- Schmitt, Charles B.: *Pseudo-Aristotle in the Latin Middle Ages*. In *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, eds. Jill Kraye / W.F. Ryan / C.B. Schmitt, The Warburg Institute, London 1986, S. 3–14.
- Schwyzler, Hans-Rudolf: *Die pseudoaristotelische Theologie und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios*. In *Rheinisches Museum für Philologie*, NF, 90. Bd., 3. H., J.D. Sauerländers Verlag, 1941, S. 216–236.
- Schwyzler, Hans-Rudolf: *Plotinus*, München 1978.
- Sklare, David: *Mu‘tezilī Trends in Jewish Theology – A Brief Survey*. In *Islāmi İlimler Dergisi*, 2017, S. 145-178.
- Somma, Bethany: *Models of Desire in Graeco-Arabic Philosophy: From Plotinus to Ibn Ṭufayl*, Reihe: *Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition*, Volume 27, eds. Robert M. Berchman / John F. Finamore, Brill, Leiden 2021.
- Starkova, K.B.: *Pravoslavnyi Palestinskii Sbornik*, 99 (36), St. Petersburg 2002.
[Teil des Nachlasses von Andrei Borisov]
- Stemmerger, Günter: *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 8. neubearbeitete Auflage, Beck, München 1992.
- Stern, S.M.: *Ibn Ḥasdāy’s Neoplatonist. A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle*. In *Oriens*, Vol. 13/14, 1960/1961, S. 58–120.
- Taylor, Richard C.: *The Kalām fī Maḥd al-Khair (Liber de Causis) in the Islamic philosophical Milieu**. In *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, eds. Jill Kraye / W.F. Ryan / C.B. Schmitt, The Warburg Institute, London 1986, S. 37–52.
- Taylor, Thomas: *A Dissertation on the Philosophy of Aristotle*, London 1812, S. 402–14, reprinted under the title “Instance of Arabian Forgery”. In *Classical Journal*, 15, 1817, S. 279–86.
- Tornau, Christian: *Seelenspur und Aufnahmefähigkeit: ein plotinischer Zirkel?* In *Seele und Materie im Neuplatonismus / Soul and Matter in Neoplatonism*, eds. Jens Halfwassen / Tobias Dangel / Carl O’Brien, Heidelberger Forschungen, Bd. 39, Universitätsverlag Winter Heidelberg, Memmingen 2016, S. 135–159.
- Treiger, Alexander: *Andrei Iakovlevic Borisov (1903–1942) and his Studies of Medieval Arabic Philosophy*. In *Arabic Science and Philosophy (ASP)*, 17, 2007, S. 159–195.

- Treiger, Alexander: *The Longer Theology of Aristotle in al-Andalus*. In *Intellectual History of the Islamicate World* (o. Ziffer), 2020, S. 1–26. Ebenso in *Intellectual History of the Islamicate World* 9, Brill, Leiden 2021, S. 338–363.
- Treiger, Alexander: *From al-Biṭrīq to Ḥanayn: Melkite and Nestorian Translators in Early ‘Abbāsīd Baghdad*. In *Mediterranea. International journal on the transfer of knowledge* 7, 2022a, S. 143–181.
- Treiger, Alexander: “*The Intellect is a Point and a Circle*”: *A Case Study in the Textual Relationship of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī’s Kitāb al-Maqālīd and the Longer Theology of Aristotle*. In *Intellectual History of the Islamicate World*, 10, Brill, Leiden 2022b, S. 326–354.
- Vollenweider, Samuel: *Der Logos als Brücke vom Evangelium zur Philosophie*. In *Studien zu Matthäus und Johannes*, Zürich 2009, S. 377–397.
- Wakelnig, Elvira: *Greek Sages on the Tawḥīd*. In *Studia graeco-arabica. The Journal of the Project Greek into Arabic* 5, ERC Greek into Arabic 2015.
- Wakelnig, Elvira: *What does Aristotle have to do with the Christian Arabic Trinity? The Triad “Generosity, Power and Wisdom” in the Alexandrian Prolegomena and Yaḥyā ibn ‘Adī*. In *Le Muséon*, 130.3–4, 2017, S. 445–477.
- Wittmann, Michael: *Zur Stellung Avencebrol’s (IBN GEBIROL’S) im Entwicklungsgang der Arabischen Philosophie. Ein Beitrag zur Erforschung seiner Quellen*, Bd. 5, Heft 1. In *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, eds. Clemens Baeumker und Georg Freiherr von Hertling, Aschendorffschen Buchhandlung, Münster 1905.
- Wolf, Hubert: *Personen und Profile 1542–1700*, 2 Bde., Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2020.
- Zimmermann, Fritz W.: *The Origins of the So-Called Theology of Aristotle*. In *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, eds. Jill Kraye / W.F. Ryan / C.B. Schmitt, The Warburg Institute, London 1986, S. 110–240.
- Zoumpos, Anastasius: *Amelius von Etrurien – Sein Leben und seine Philosophie*, II. Teil, Dissertation (unveröffentlicht), Ludwig-Maximilians-Universität, München 1954.

11.2 Editionen / Teileditionen und Übersetzungen

Al-Baṣīr, Yūsuf: *Das Buch der Unterscheidung*, ed. Wolfgang von Abel, Herder, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2005.

Albertus Magnus: *Über den Menschen / De homine*, übersetzt und herausgegeben von Henryk Anzulewicz und Joachim R. Söder, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004.

Al-Fārābī: *Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, ed. Friedrich Dieterici, Leiden 1890.

– *Philosophische Abhandlungen aus dem Arabischen übersetzt*, ed. Friedrich Dieterici, Leiden 1892.

– *Über die Wissenschaften*, Arabisch-Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Jakob Hans Josef Schneider. Reihe: Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, eds. Matthias Lutz-Bachmann / Alexander Fidora / Andreas Niederberger, Bd. 9, Herder, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2006.

Al-Kindī: *Die erste Philosophie*: Arabisch-Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Anna Akasoy. Reihe: Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, eds. Matthias Lutz-Bachmann / Alexander Fidora / Andreas Niederberger, Bd. 26, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2011.

Aristoteles (inklusive pseudo-epigraphischer Schriften)

– Bonitz, Hermann / Horst Seidel: *Aristoteles' Metaphysik VII–XIV*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991.

– Corcilius, Klaus: *Aristoteles, Über die Seele*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2017.

– Du-Vallio, Guillelmo: *Aristotle, Opera*, Bd. II, Paris 1619, S. 1035–93.

– Martin, A.I.: *Aristotle, Opera omnia*, Lyon 1580, Bd. III, S. 586–792.

– Tredennick, Hugh: *Aristotle Metaphysics I–IX*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1933.

– Zekl, Hans Günter: *Aristoteles' Physik I–IV*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987.

– Zekl, Hans Günter: *Aristoteles' Physik V–VIII*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988.

Pseudo-Aristoteles

– Badawi, 'Abdurrahman: *Plotinus apud Arabes, Theologia Aristotelis, 'Aflūṭm 'inda l-'arab*, Darasa Islamiyya, Cahirae 1955.

– Belo, Catarina: *A Teologia de Aristóteles*, Portugiesische Übersetzung, Imprensa Nacional-Casa Da Moeda, Lisboa 2010.

- Carpentarius, Iacobus: *Libri Quatuordecim qui Aristotelis esse dicuntur, De secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios. Qui si illius sunt, eiusdem Metaphysica vere continent, cum Platonicis magna ex parte convenientia*, Paris 1571.
- D'Ancona, Cristina: *Plotino, La Discesa Dell'Anima Nei Corpi (Enn. IV 8)*, Padova 2003.
- D'Ancona, Cristina: *L'immortalità dell' anima IV 7[2]. Plotiniana Arabica*, Pisa 2017a.
- Dieterici, Friedrich: *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig 1882.
- Dieterici, Friedrich: *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig 1883. [deutsche Übersetzung]
- Dieterici, Friedrich: *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1882 (sic!). [Nachdruck hanse ISBN 978-3-74335-630-6. Text ist zweisprachig und daher neben der Harvard Microfilm-Ausgabe 34-234/ 64 (Leipzig 1883) eine Grundlage dieser Arbeit. Texte unterscheiden sich durch diakritische Angaben.]
- Du-Vallio, Guillelmo: *Aristotle, Opera*, Bd. II, Paris 1619, S. 1035–93.
- Henry, Paul / Schwyzer, Hans-Rudolf / Lewis, Geoffrey: *Plotini Opera*, Tomus II, Desclée de Brouwer, Paris, 1959.
- Martin, A.I.: *Aristotle, Opera omnia*, Lyon 1580, Bd. III, S. 586–792.
- Rubio, Luciano: *La Teologia del Pseudo-Aristóteles*, Madrid 1978.
- Patricius, Franciscus: *Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum a Platone, voce tradita. Ab Aristotele, excepta et conscripta Philosophia. Ingens Divinae Sapientiae Thesaurus. In Nova De Vniversis Philosophia: In Qva Aristotelica Methodo, non per motum, sed per lucem, & lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde Propria Patricii Methodo; Tota in contemplationem venit Diuinitas*, Ferrariae 1591.
- Roseus Rhavennas, Franciscus: *SAPIENTissimi Philosophi Aristotelis stagiritae. Theologia sive mistica Phylosophia Secundum Aegyptios nouiter Reperta et in Latinum Castigatissime redacta*, Rom 1519. [Bearbeitung von Petrus Nicolaus.]

Avicbron s. ibn Gabirol

Bonaventura

- Hattrup, Dieter: *Itinerarium mentis in Deum*, Paderborn 2008.
- Speer, Andreas: *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, Hamburg 1992.

Carpentarius, Iacobus: *Pars posterior: Platonicae et Aristotelicae comparationis in Universa Philosophia. Adiecta est eiusdem Carpentarii defensio contra quendam Logodaedalum, prioris interpretationis Alcinoi calumniatorem*, Bd. 2, Paulus Foxius, Paris 1573.

Eusèbe de Césarée: *La Préparation Évangélique*, Livre XI, ed. Édouard des Places, Les Éditions du Cerf, Paris 1982.

Ficino, Marsilio: *Concordia Mosis & Platonis*, in *Marsilii Ficini Opera, Epistolarum Liber VIII*, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florenze, Ex Officina Henricpetrina, Bâle 1576. Nachdruck in *Marsilii Ficini Opera*, ed. Stéphane Toussaint, Phénix Éditions, Ivry sur Seine o. J., S. 867.

Ibn Gabirol, Salomon: *Fons vitae. Lebensquelle*, Kapitel I–II, Lateinisch-Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Otfried Fraisse. Reihe: *Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters*, eds. Matthias Lutz-Bachmann / Alexander Fidora / Andreas Niederberger, Bd. 21, Herder, Freiburg / Basel / Wien 2009.

Ichwān es-Safā: *Die Abhandlungen der Ichwān es-Safā in Auswahl*, zum ersten Mal aus arabischen Handschriften herausgegeben, ed. Friedrich Dieterici, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1886.

Maimonides, Moses: *Wegweiser für die Verwirrten*, eds. Wolfgang von Abel / Ilya Levkovich / Frederek Musall, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2009.

„XXIV Philosophen“

- Baeumker, Clemens: *Das pseudo-hermetische „Buch der vierundzwanzig Meister“ (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter*. In *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte: eine Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling*, Herder, Freiburg 1913, S. 17–41.
- Flasch, Kurt: *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen*, C.H. Beck, München 2011.
- Hudry, Françoise: *Le Livre des XXIV Philosophes*, Jerome Millon, Grenoble 1989.

Platon

- Burnet, Ioannes: *Platonis Opera*, Tomus II, Oxford 1985. (Phaedo)
- Burnet, Ioannes: *Platonis Opera*, Tomus III, Oxford 1986. (Parmenides, Symposium, Phaedrus)
- Burnet, Ioannes: *Platonis Opera*, Tomus IV, Oxford 1988. (Res Publica, Timaeus)
- Paulsen, Thomas / Rehn, Rudolf: *Platon Phaidros*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2019.

Plotin

- Ficino, Marsilio: *Plotinus*, Florenz, 1492.
- Harder, Richard: *Plotins Schriften*, Bd. Ia (Schriften 1–21), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1956.

- Harder, Richard: *Plotins Schriften*, Bd. Vc (Porphyrios: Über Plotins Leben), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1958.
- Harder, Richard / Beutler, Rudolf / Theiler, Willy: *Plotins Schrifte*, Bd. Va (Schriften 46–54), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1960.
- Harder, Richard / Beutler, Rudolf / Theiler, Willy: *Plotins Schriften*, Bd. IIa (Schriften 22–29), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1962.
- Harder, Richard / Beutler, Rudolf / Theiler, Willy: *Plotins Schriften*, Bd. IIb, Anmerkungen zu den Schriften 22–29, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1962
- Harder, Richard / Beutler, Rudolf / Theiler, Willy: *Plotins Schriften*, Bd. IIIb, Anmerkungen zu den Schriften 30–38, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1964.
- Henry, Paul / Schwyzer, Hans-Rudolf / Lewis, Geoffrey: *Plotini Opera*, Tomus II, Desclée de Brouwer, Paris, 1959.
- Henry, Paul / Schwyzer, Hans-Rudolf: *Plotini Opera*, Tomus II, Oxford University Press, Oxford 1977.
- Kirchhoff, Adolphus: *Plotini Opera*, I–II, Leipzig 1856.

Proclus

- *Procli Commentarius in Platonis Timaeum Graece*, ed. C.E.Chr. Schneider, Eduardus Trewendt Verlag, Vratslavie 1847.

Pseudo-Proclus

- Endress, Gerhard: *Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Beirut 1973.
- Schönfeld, Andreas: *Liber de causis, Das Buch von den Ursachen*, mit einer Einleitung von Rolf Schönberger, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003.

Steuchus, Augustinus: *De Perenni philosophia*, libri decem, ed. Michael Sonnius, Paris 1578.

11.3 Manuskripte und Fragmente¹¹¹⁰

Aya Sofya 2457, maǧmūʿa: 11tes Manuskript: „Theologie“, Istanbul 863/1459 AD.

Bodleian Library Heb. (Hebrew) e. 44, fols. 86–89, Oxford 14tes Jahrhundert.

ENA 3717.6.1r, Jewish Theological Seminary, New York, 1301–1400 AD.¹¹¹¹

Firkovich II (ehemals A. J. Garvaki 2173), Evr.-Arab. I 2173, St. Petersburg 1301–1400 AD.

Firkovich II, Evr.-Arab. I 3479, St. Petersburg 1301–1400 AD; 1 folium.

Firkovich II, Evr.-Arab. II 1197, St. Petersburg 1301–1400 AD.

Firkovich II, Evr.-Arab. II 1198, St. Petersburg 1301–1400 AD.

Parisinus 2347 (Suppl. 1343), Paris 1624–25 AD.

Saʿīdīya, Hyderabad 17tes Jahrhundert.

Sprenger 741 (seit 1892: Berolinensis 5121), Berlin 1591 AD.

Für die Bereitstellung der Digitalisate aus der Firkovich-Sammlung über das Friedberg Genizah Project gilt mein großer Dank der Nationalbibliothek von Russland in St. Petersburg, ferner danke ich für die Einsicht in das Original und den Empfang des Digitalisats von maǧmūʿa Aya Sofya 2457 der Süleymaniye Bibliothek in Istanbul, für die Digitalisate aus der Firkovich-Sammlung dem Friedberg Genizah Project in Toronto, ferner der Bodleian Library in London für die Fragment-Seiten zu Mīmar XIV, für Hinweise zu der Fragment-Seite ENA 3717 dem Jewish Theological Seminary (JTS) in New York, für die Einsicht in das Digitalisat von Ms Parisinus 2347 (Suppl. 1343) der Nationalbibliothek von Frankreich in Paris und schließlich für die Einsicht in das Original und für das Digitalisat von Ms Sprenger 741 der Staatsbibliothek in Berlin. Mein herzlicher Dank gilt Gerhard Endreß, der durch seine Bereitstellung einer Kopie der „Uṭlūḡiyā“ aus der Aya Sofya 2457 maǧmūʿa die Grundlage dafür schuf, dass ich mich bestens auf die Einsicht des Originals Anfang September 2019 in Istanbul vorbereiten konnte. Die Ergebnisse führten zu der Zuordnung der Gold-Überschriften. Ferner danke ich Hans Daiber für seine Unterstützung meiner Arbeit und das Zusenden einer Kopie der Hyderabader Handschrift. Lukas Mühlethaler danke ich für die Bereitstellung des Mikrofilms des judäo-arabischen Manuskriptes II 1198 im WS 2021/22. David Sklare habe ich den Link zum judäo-arabischen Ms „I 2173“ im Mai 2019 zu verdanken.

¹¹¹⁰ S. die Beschreibung bei Henry, Paul / Schwyzer, Hans-Rudolf / Lewis, Geoffrey: *Plotini Opera, Tomus II*, 1959, für die arabischen Mss; Fenton 1986 und Treiger 2020/21 für die judäo-arabischen Fragmente.

¹¹¹¹ Jahreszahl gemäß FGP für alle judäo-arabischen Fragmente.

11.4 Lexika und Grammatiken

- Fischer, W.: *Grammatik Des Klassischen Arabisch*, 4. verbesserte Auflage, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2006.
- Freytag, G.W.: *Lexicon Arabico-Latinum, ex opere suo maiore in usum Tironum excerptum*, Verlag Schwetschke und Sohn, Halle 1837.
- Gemoll, W.: *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. [1. Auflage Tempsky, Wien / Freytag, Leipzig 1908; 9. durchgesehene und erweiterte Auflage von Karl Vretska, München / Wien 1979] 10. völlig neu bearbeitete Auflage, bearbeitet und durchgesehen von Therese Aigner / Josef Bedrac / Renate Oswald / Jörg Schönbacher / Clemens Schuster / Rudolf Wachter / Franz Winter, Oldenbourg Schulbuchverlag GmbH, München / Verlag Holder-Pichler-Tempsky, Wien 2006. [Enthält, da orientiert an Platon, meist schon als Hauptbedeutung die geeignete Übersetzung für Plotin, der als bekennender Platoniker auf Platon-Zitaten und -Begriffen seine Argumentation aufbaut.]
- Georges, Karl Ernst: *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, unveränderter Nachdruck der 8. verbesserten Auflage von Heinrich Georges, 2 Bde., Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1913/1918, Reprint 1998.
- Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, R-Sc, Basel / Stuttgart 1992, Sp. 1345: „Schöne“; Bd. 10, St-T, Basel / Stuttgart 1998, Sp. 1492ff.: „Trinität“.
- Hopkins, Simon: *Studies in the Grammar of Early Arabic. Based upon papyri datable to before 300 A.H. / 912 A.D.*, Oxford University Press, New York 1984.
- Menge, H.: *Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik*, 3. Auflage. Völlig neu überarbeitet von Thorsten Burkard/ Markus Schauer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2007.
- Kühner, R.: *Ausführliche Grammatik Der Lateinischen Sprache*, Teil II, Bd. 2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1992. [Lehrreich sind die Ausführungen über den Indikativ Präsens und das Futur, S. 394 ff.]
- Langenscheidt: *Großes Schulwörterbuch Lateinisch-Deutsch*, bearbeitet von der Langenscheidt-Redaktion auf der Grundlage des Menge-Güthling, Langenscheidt KG, Berlin / München 2001.
- Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*: Konrad Baumgartner / Horst Bürkle / Klaus Ganzer / Walter Kasper / Karl Kertelge / Wilhelm Korff / Peter Walter, 11 Bde., Sonderausgabe, Freiburg / Basel / Wien 2017.

Liddell, Henry George / Scott, Robert: *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones (LSJ) with the Assistance of Roderick McKenzie and with the Co-Operation of many Scholars, with a Supplement Oxford 1968, reprinted 1983.

Niermeyer, J.F.: *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Brill, Leiden 1976.

Reckendorf, Hermann: *Arabische Syntax*, Heidelberg 1921.

Sleeman, J.H. / Pollet, Gilbert: *Lexikon Plotinianum*, Brill, Leiden 1980.

Deutsche Morgenländische Gesellschaft (DMG): *Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der islamischen Welt*. Denkschrift, dem 19. internationalen Orientalistenkongreß in Rom vorgelegt von der Transkriptions-Kommission der DMG, Neudruck, Wiesbaden 1969.

Ueberweg: s. *Grundriss der Geschichte der Philosophie* unter „Sekundär-Literatur“.

Uhlmann, Manfred: *Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, Band I (2006), II (2007), III (2018).

Wehr, Hans: *Arabisches-Wörterbuch, Arabisch-Deutsch*, 5. Auflage, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1985.

11.5 Online-Lexikon-Einträge

„Al Kindī“, Peter Adamson. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University 2006. 2020.

„The Theology of Aristotle“, Peter Adamson. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University 2008. 2017. 2021.

„Amelios Gentilianos“. In: Wikipedia – Die freie Enzyklopädie.

URL: https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Amelios_Gentilianos&oldid=209238400 (Geprüft am 29. Mai 2022, 17:31 UTC)

„Bekenntnis von Nicäa“. In: Wikipedia – Die freie Enzyklopädie. URL: <https://de.wikipedia.org/wiki/Bekenntnis-von-Nicäa> (Geprüft am 26. November 2022, 18:50 UTC)

„Ekliptik“. In: Wikipedia – Die freie Enzyklopädie. URL: <https://de.wikipedia.org/wiki/Ekliptik> (Geprüft: 22. Mai 2023, 10:00 UTC)

„Thaddäus Anton Dominik Rixner“. In: Wikipedia – Die freie Enzyklopädie. Bearbeitungsstand: URL: https://de.wikipedia.org/wiki/Anselm_Rixner (Geprüft am 6. August 2023, 12:45 UTC).

„Thaddäus Siber“. In: Wikipedia – Die freie Enzyklopädie. https://de.wikipedia.org/wiki/Thaddäus_Siber (Geprüft am 6. August 2023, 12:43 UTC).

11.6 Online-Abbildungen

Wikimedia Commons contributors, “File: Samara spiralovity minaret rijen1973.jpg,” Wikimedia Commons, the free media repository, https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File:Samara_spiralovity_minaret_rijen1973.jpg&oldid=649113748 (Geprüft am 26. Mai 2022, 11:00 UTC).
Mit der Lizenz CC BY-SA 3.0.

12 Appendix

Die Appendix dient zur Vertiefung der griechischen 31sten Schrift Plotins sowie zur Veranschaulichung und Weiterforschung in Bezug auf die judäo-arabischen Fragmente. Der griechisch-deutsche Text der 31sten Schrift verdeutlicht die prägnanten Inhalte und die Lehre der Ideen *im* Nous bzw. *im* Intellekt. Für einen leichteren Zugang zur Schrift wurden von mir an den Kapitel-Anfängen Kernbegriffe und kurze thematische Erläuterungen ergänzt. In Appendix 12.3 verdeutlicht eine vorläufige Anordnung der judäo-arabischen Fragmente die noch bestehende Problematik von deren Anordnung und dokumentiert, wie wesentlich eine kompatible Anordnung der verschiedenen Fassungen für die Interpretation ist. In der Appendix 12.3 kann die Rekonstruktion des ungefähr so vermuteten fehlenden judäo-arabischen Textes auf der Basis von Dietericis arabischem Text dazu beitragen, beschädigte Fragmente zu erschließen und fehlende Fragmente aufzufinden. Sie belegt, dass vor allem Schlüssel-Passagen verlorengegangen sind.

Die Appendix umfasst folgende Vertiefungen der vorliegenden Arbeit:

- Appendix 12.1: Griechischer Plotin-Text in der Überlieferung von Porphyrius,
- Appendix 12.2: Judäo-arabische Fragmente in ihrer vorläufigen Zuordnung zur 31sten Schrift Plotins,
- Appendix 12.3: Rekonstruktion der ungefähr so vermuteten verlorenen judäo-arabischen Fragmente.

Die Kennzeichnungen dieser Texte spielen eine wesentliche Rolle. Sie sollen einen schnelleren Überblick darüber verschaffen, wie der Text strukturiert ist, welche zentralen Termini es gibt und wo sie auftreten. Daher sind wesentliche Termini und Begriffe **fett** hervorgehoben. **Gelb** sind die Stellen gekennzeichnet, bei denen an entsprechender Stelle im Aya Sofya-Manuskript die Aussagen Plotins durch ein einleitendes goldfarbenedes *naqūlu* bzw. *aqūlu* hervorgehoben wurden.

12.1 Der griechisch-deutsche Text der 31sten Schrift Plotins (Plot.5.8)

Diese ca. 30-seitige Hinzufügung des griechischen Plotin-Textes mit der deutschen Übersetzung hat folgende Gründe: Zum einen kann der Leser nachvollziehen, wie Plotins 31ste Schrift „Wie könnte jemand wohl die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?“ in der „Theologie“ in allen Fassungen erklärt und interpretiert wurde, zum anderen wird deutlich, welche Passagen in der „Theologie“ nicht wörtlich übernommen werden. Hierbei helfen Kennzeichnungen.

Zur schnelleren Übersicht werden Signalwörter **fett** gekennzeichnet. Die im AS-MS mit Goldtinte geschriebenen *naqūlu*-Wörter werden **gelb** markiert, um hervorzuheben, was im AS-MS und in der arabischen Welt als wichtiges Theorem aufgefasst wurde. In dem deutschen Text wird daher die Kernaussage von Plotins Lehre von mir ebenfalls mit gelber Farbe angekündigt. Ferner verdeutlicht die Gelbmarkierung, dass der Verfasser der „Theologie“ mit dem Plotin-Text sehr vertraut war und als dessen Anhänger dessen Lehre mit „wir sagen“ wiedergab. Im griechischen Original stehen oft andere Wörter, z.B. „es ist nötig, dass“.

Die Grundlage des griechischen Plotin-Textes bildet die Plotin-Edition von Henry / Schwyzer / Lewis (Band II) von 1959, deren Zeilenanordnung und Angabe zu Vergleichsstellen antiker Autoren ich übernommen habe. Meine Aufteilung der 31sten Schrift in die Passagen in A, C, D und B habe ich für ein besseres Verstehen der „Theologie“ beibehalten. Der plotinische Text ist somit in der Reihenfolge angeordnet, wie er in der „Theologie“ vorkommt, und nicht wie in Plot.5.8[31] der Edition von Porphyrius. Hans-Rudolf Schwyzer sieht zu Recht den Wert der „Theologie“ darin, dass sie griechische Lesarten verifizieren und vor Textänderungen schützen kann.¹¹¹² Den griechischen Text habe ich an einigen Stellen leicht überarbeitet. Dies betrifft besonders die Wiedergabe des Wortes *αὐτός* mit *spiritus asper* oder *lenis*. Denn die *spiritūs* wurden in den alten Manuskripten erst bei der Umschrift der Majuskeln in Minuskeln neu von den Kopisten gesetzt. Dabei entstanden verschiedene Lesarten.¹¹¹³ Ebenso nahmen die Kopisten Wort-Trennungen und Zeichensetzungen im ursprünglichen Fließtext vor.¹¹¹⁴

¹¹¹² S. Hans-Rudolf Schwyzer 1941, S. 227. Das bezieht sich z.B. auf Plot.5.8.2 für den Begriff „Blut“: Schwyzer 1941, S. 233.

¹¹¹³ S. Kapitel 1.5 Methodik.

¹¹¹⁴ S. vor allem Plot.5.8.7.22–26 in diesem Kapitel und die unterschiedlichen Lesarten bei Henry / Schwyzer und Harder / Beutler / Theiler.

Die deutsche Übersetzung lehnt sich an Harders Übersetzung in der Edition von Harder / Beutler / Theiler (1964) an. Große Abweichungen werden angemerkt. Die Übersetzung erfolgt möglichst wortgetreu, um zu zeigen, dass die griechische Formulierung über das Arabische sogar noch im Lateinischen erkennbar ist, z.B. der *Eventualis*. Sie zeigt auch die Wirkkraft der Sätzen.

Die plotinische Fragestellung am Anfang der 31sten Schrift (Plot.5.8) habe ich als deren Titel gewählt. In der arabischen und judäo-arabischen Übersetzung wurde nämlich nie der porphyrische Titel der Schriften übernommen, sondern größtenteils jeweils die Formulierung, die auch im plotinischen Text die wesentliche Fragestellung widerspiegelt. Die Kapitel der folgenden Übersetzung haben von mir zusätzlich Inhalts-Überschriften für ein besseres Verstehen erhalten. Stellenangaben zu Platon und Aristoteles und anderen Autoren sind aus Henry-Schwyzler-Lewis (Band II) und Harder / Beutler / Theiler für weiteres Forschen übernommen worden. Ferner geben sie erste Hinweise, welche Schriften von Platon und Aristoteles von Plotin und seinem Schülerkreis gelesen wurden.

Tabelle 12-1 Übersicht über die Aufteilung der 31sten Schrift in der „Theologie“

| 31ste Schrift (Plot.5.8) | „Theologie“ |
|---|--|
| Teil A: Kap. 1.1–4.6: sichtbare + geistige Welt | Mīmar IV |
| Teil C: Kap. 7.22–10.17: als geschlossene Passage nicht in der „Theologie“, jedoch einzelne Themen wie <i>mia physis</i> und Seele tritt bei der Geburt mit dem (zu aktualisierenden) <i>nous</i> in den Menschen ein | Teilaspekte: z.B.: <i>mia physis</i> und Eintritt des Geistes in den Menschen bei der Geburt in der Harmonisierungs-Passage der Lf |
| Teil D: Kap. 10.18–13.22: Himmelswelt als Gleichnis | Mīmar XI: Zeus / al-Muštaṛī als Sternengott und Gleichnis |
| Teil B: Kap. 4.6–7.22: geistige Welt, <i>verbum divinum</i> | Schlussstück der „Theologie“ in Mīmar XIV |

Tabelle 12-2 Überschrift der 31sten Schrift aus dem Text entnommen

| | |
|--|--|
| Griechischer Text, orientiert an der Edition von Henry-Schwyzler-Lewis (1959), deren Enneaden-Überschrift lautet: ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΝΟΗΤΟΥ ΚΑΛΛΟΥΣ (Über die noetische Schönheit) ¹¹¹⁵ | Eigene Übersetzung, orientiert an Harders Übersetzung in der Neubearbeitung von Rudolf Beutler und Willy Theiler (Bd. III) |
| Überschrift innerhalb Plotins 31ster Schrift (Plot.5.8.1): πῶς ἄν τις τὸ κάλλος τοῦ νοῦ καὶ τοῦ κόσμου ἐκείνου θεάσαιο; | Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen? |

Tabelle 12-3 Teil A (Plot.5.8[31].1.1–4.6) entspricht Traktat IV

| | |
|---|--|
| <p>Teil A der 31sten Schrift, Kapitel 1.1 bis Kapitel 4.6, der dem vierten Traktat in der „Theologie“ entspricht: Die Betrachtung der Schönheit in der Sinneswelt führt zur Betrachtung der noetischen Welt und deren Ursache</p> <p>(Die Schönheit in der Kunst; die schöne Form ist bereits als „Idee“ im Geist des wahren Künstlers, bevor er sie schafft.)</p> | |
| <p>Plot.5.8.[31].1 Ἐπειδὴ φαμεν τὸν ἐν θεᾷ τοῦ νοητοῦ κόσμου γεγενη- μένον καὶ τὸ τοῦ ἀληθινοῦ νοῦ κατανοήσαντα κάλλος τοῦ- τον δυνήσεσθαι καὶ τὸν τούτου πατέρα¹¹¹⁶ καὶ τὸν ἐπέκεινα νοῦ εἰς ἔννοιαν βαλέσθαι, πειραθῶμεν ἰδεῖν καὶ εἰπεῖν ἡμῖν¹¹¹⁷ (5) αὐτοῖς, ὡς οἶόν τε τὰ τοιαῦτα εἰπεῖν, πῶς ἄν τις τὸ</p> | <p>Kapitel 1. (1) Nachdem wir sagen, dass derjenige, der in der Schau des noetischen Kosmos hingelangt ist und die Schönheit des wahren Nous wahrnimmt, auch stark sein wird, dessen Vater, und zwar den jenseits des Nous seienden, intuitiv in seiner Vorstellung zu erfassen, lasst uns versuchen zu sehen und für uns selber zu sagen, (5) soweit es möglich ist derartiges zu sagen, wie jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen könnte: ¶ Wenn sie nun nahe beieinanderliegen, so soll derartiges,</p> |

¹¹¹⁵ Die Überschrift des Porphyrius spiegelt nicht den Inhalt der 31sten Schrift (Plot.5.8) wider.

¹¹¹⁶ Vater ist rein bildlich gemeint, nicht christlich; vgl. auch in Kap. 4: Mutter, Amme.

¹¹¹⁷ Zeile 1–4, sie setzen Plot.3.8[30].11.36–38 fort.

| | |
|--|--|
| <p>κάλλος τοῦ νοῦ καὶ τοῦ κόσμου ἐκείνου¹¹¹⁸ θεάσαιτο. □¹¹¹⁹ Κει- μένων¹¹²⁰ τοίνυν ἀλλήλων ἐγγύς, ἔστω δέ, εἰ βούλει, <δουῖν>¹¹²¹ λίθων ἐν ὄγκῳ, τοῦ μὲν ἀρρυθμίστου καὶ τέχνης ἀμοίρου, τοῦ δὲ ἤδη τέχνη κεκρατημένου εἰς ἄγαλμα θεοῦ ἢ καί τινος (10) ἀνθρώπου, θεοῦ μὲν Χάριτος ἢ τινος Μούσης, ἀνθρώπου δὲ μὴ τινος, ἀλλ' ὄν ἐκ πάντων καλῶν πεποίηκεν ἢ τέχνη,</p> | <p>wenn du willst, in der Masse von <zwei> Steinen sein, der eine ohne Ebenmaß und ohne Anteil an der Kunst, der andere aber bereits durch die Kunst bezwungen zum Bild eines Gottes oder auch eines (10) Menschen, und zwar eines Gottes wie einer Charitin oder einer Muse und nicht irgendeines Menschen, sondern den die Kunst auf Grund von allen schönen (Menschen) geschaffen hat,</p> |
| <p>φανείη μὲν ἂν ὁ ὑπὸ τῆς τέχνης γεγενημένος εἰς εἶδους κάλλος καλὸς οὐ παρὰ τὸ εἶναι λίθος – ἦν γὰρ ἂν καὶ ὁ</p> | <p>so dürfte der Stein, der durch die Kunst zur Schönheit der Form gelangt ist, schön erscheinen, nicht vom Stein-Sein her – denn sonst wäre auch der andere gleichermaßen schön –, sondern von der Form her, die die</p> |

¹¹¹⁸ Es ist der noetische Kosmos (siehe Plot.3.8.11 und Plot.5.8.1, Anfang) gemeint und damit handelt es sich um die Erkenntnis der wirklichen Wahrheit und Gottes Schöpfung.

¹¹¹⁹ Im arabischen Aya Sofya Ms AS 132r8 (Diet 44.9) leitet der Begriff **fa-naqūlu** („wir sagen“ [1]) in goldener Tinte eine Aussage ein, die ganz im Sinne Plotins ist, wie sich aus der 30sten Schrift (Plot.3.8) und anderen Schriften ergibt! So auch im judäo-arabischen Fragment I 2173.7v:

פנקול אן אלעאלם אלחסי ואלעאלם אלעקלי מוצינאן מוצינאן אלחסי עלי אלכר

„Wir sagen, dass die Sinneswelt und die Geisteswelt hingesetzt sind (= *κειμένων*) beide einzeln zueinander.“ (Eigene Übersetzung). Da diese Aussage im Folgesatz der Enneaden-Edition angedeutet ist, könnte sie vollständig auch bei Plotin gestanden haben und von Porphyrius gekürzt worden sein, um die „Undeutlichkeit“ dieser Schrift, obwohl aus Plotins Blütezeit stammend, zu beweisen. Denn da das Eng-Beieinanderliegen der geistigen und sinnlichen Welt auch die Emanation der Formen, die *in* der geistigen Welt sind, in die sinnliche Welt hinein plausibel macht, enthält diese Aussage den Kern der Auseinandersetzung zwischen ihm und Plotin bzw. Amelius. In der *Vita Plotini* rechtfertigte Porphyrius seine ehemalige Auffassung, dass die Ideen außerhalb des Nous sind, damit, Plotin habe sich diesbezüglich nicht klar ausgedrückt. Da allen anderen hier behandelten goldfarbenen **naqūlu**-Wörtern Aussagen folgen, die auch bei Plotin vorhanden sind, ist es plausibel, dass auch diese Aussage bei Plotin vorhanden war.

Ficino, dem die Enneaden-Ausgabe vorlag, bezieht in seiner Plotin-Ausgabe *κειμένων* auf die steinernen Massen.

¹¹²⁰ Siehe Vorgängerschrift (30ste Schrift, Kapitel 11 = Plot.3.8.11): es müsse derjenige, der den noetischen Kosmos betrachtet, von dem **dieser hiesige schöne Kosmos** (ὁ καλὸς οὗτος κόσμος) ein **Abbild** und Schatten ist, und der (d.h. der noetische) in vollem Glanz **dalieg**t (*κειμένον*), auch nach dessen Schöpfer (*ποιήτης*) und Vater forschen. Der arabische Text und der von Nicolaus sehen den Vergleich der Steine zu den zwei Welten, die nahe beieinanderliegen. Ficino hat vor der Zwei-Steine-Passage eine Zäsur. Es fehlt bei ihm, dass man die Schönheit durch den Vergleich der zwei Welten, der geistigen und hiesigen, erkennen kann.

¹¹²¹ Die Ergänzung „δύο“ („zwei“) von Volkmann auf Grund der Erwähnung in der „Theologie“ steht im kritischen Apparat bei Henry / Schwyzer / Lewis (Plotin) 1959, aber nicht im Text. Vgl. Schwyzer 1941, S. 233. Bei Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1964 (IIIa) ist „<δύο>“ im Text hinzugefügt. Die richtige Flexionsform lautet *δουῖν*.

| | |
|--|---|
| <p>ἕτερος ὁμοίως καλός – ἀλλὰ παρὰ τοῦ εἶδους, ὁ ἐνῆκεν ἢ</p> <p>(15) τέχνη. Τοῦτο μὲν τοίνυν τὸ εἶδος οὐκ εἶχεν ἢ ὕλη, ἀλλ' ἦν</p> <p>ἐν τῷ ἐννοήσαντι καὶ πρὶν ἐλθεῖν εἰς τὸν λίθον·</p> <p>ἦν δ' ἐν τῷ</p> <p>δημιουργῷ οὐ καθόσον ὀφθαλμοὶ ἢ χεῖρες ἦσαν αὐτῷ, ἀλλ'</p> <p>ὅτι μετεῖχε τῆς τέχνης. Ἦν ἄρα ἐν τῇ τέχνῃ τὸ κάλλος</p> <p>τοῦτο ἄμεινον πολλῶ· οὐ γὰρ ἐκεῖνο ἦλθεν εἰς τὸν λίθον τὸ</p> <p>(20) ἐν τῇ τέχνῃ, ἀλλ' ἐκεῖνο μὲν μένει, ἄλλο δὲ ἀπ' ἐκείνης</p> <p>ἔλαττον ἐκείνου· καὶ οὐδὲ τοῦτο ἔμεινε καθαρὸν ἐν αὐτῷ,</p> <p>οὐδὲ οἶον ἐβούλετο, ἀλλ' ὅσον εἶξεν ὁ λίθος τῇ τέχνῃ. Εἰ</p> <p>δ' ἡ τέχνη ὅ ἐστι καὶ ἔχει τοιοῦτο ποιεῖ – καλὸν δὲ ποιεῖ</p> <p>κατὰ λόγον οὗ ποιεῖ – μειζόνως καὶ ἀληθεστέως καλή ἐστι</p> <p>(25) τὸ κάλλος ἔχουσα τὸ τέχνης μεῖζον μέντοι καὶ κάλλιον, ἢ</p> <p>ὅσον ἐστὶν ἐν τῷ ἔξω. Καὶ γὰρ ὅσφ ἰὸν εἰς τὴν ὕλην ἐκτέ-</p> <p>ταται, τὸσφ ἀσθενέστερον τοῦ ἐν ἐνὶ μένοντος. Ἀφίσταται</p> | <p>(15) Kunst hineinrug. Es hatte also die Hyle (Materie) nicht die Form, sondern diese war im Ersinnenden, noch bevor sie zum Stein kam. Und sie war im Demiurgen, nicht insofern er Augen und Hände¹¹²² hatte, sondern er Anteil an der Kunst hatte. Es war also in der Kunst diese Schönheit um vieles höher. Denn nicht jenes (Idee), das in der Kunst ist, gelangte in den Stein, sondern jenes bleibt (dort), aber anderes ging von jener (Kunst) aus, das geringer als jenes (Idee) ist. Und auch dies blieb nicht rein in ihm (dem Stein), auch nicht wie er (der Künstler)¹¹²³ wollte, sondern inwieweit der Stein der Kunst nachgab.¹¹²⁴ Und wenn die Kunst derartiges schafft, was sie ist und hat, – und schön erschafft sie gemäß dem Logos (der Vernunft bzw. Gestaltung) desjenigen, der erschafft, – ist sie auf größere und wahrere Weise schön (25), weil sie nämlich die Kunst-Schönheit hat,¹¹²⁵ die fürwahr größer und schöner ist als die, welche äußerlich ist. Denn nämlich um so viel, wie viel sie in die Materie geht und sich ausdehnt, ist sie schwächer als jene, die im Einen bleibt.¹¹²⁶ Denn alles, was auseinandersteht, tritt von sich weg, sei es Stärke in Stärke, sei es Wärme in Wärme, sei</p> |
|--|---|

¹¹²² Im Arabischen werden zusätzlich die Füße erwähnt, die Volkmann ergänzt, so bei Henry / Schwyzer / Lewis (1959), S. 233. Der Enneaden-Text erwähnt nur die Hände, die Füße jedoch zusammen mit den Händen an anderer Stelle.

¹¹²³ Harder / Beutler / Theiler 1964 (IIIa) interpretieren *Kunst*, Ficino *Künstler*.

¹¹²⁴ Die absolute Schönheit ist im Stein nicht realisierbar.

¹¹²⁵ τὸ τέχνης von Harder / Beutler / Theiler 1964 (IIIa) getilgt, jedoch in Ms überliefert und deshalb beibehalten.

¹¹²⁶ Zeile 27: vgl. Pl.Ti.37d 6.

| | |
|---|---|
| <p>γὰρ ἑαυτοῦ πᾶν διστάμενον, εἰ ἰσχύς, ἐν ἰσχύι, εἰ θερμο- της, ἐν θερμότητι, εἰ ὄλως δύναμις, ἐν δυνάμει, εἰ κάλλος, (30) ἐν κάλλει. Καὶ τὸ πρῶτον ποιοῦν πᾶν καθ' αὐτὸ κρεῖττον εἶναι δεῖ τοῦ ποιούμενου· οὐ γὰρ ἡ ἀμουσία μουσικόν, ἀλλ' ἡ μουσική, καὶ τὴν ἐν αἰσθητῶ ἢ πρό τούτου. Εἰ δέ τις τὰς τέχνας ἀτιμάζει, ὅτι μιμούμεναι τὴν φύσιν ποιοῦσι, πρῶτον μέν φατέον καὶ τὰς φύσεις μιμεῖσθαι ἄλλα. Ἐπειτα δεῖ (35) εἰδέναί, ὡς οὐχ ἀπλῶς τὸ ὀρώμενον μιμοῦνται, ἀλλ' ἀνα- τρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις. Εἶτα καὶ ὅτι πολλὰ παρ' αὐτῶν ποιοῦσι καὶ προστιθέασι δέ, ὅτ τι (38) ἐλλείπει, ὡς ἔχουσαι τὸ κάλλος· Ἐπειτα ὁ Φειδίας τὸν Δία πρὸς οὐδέν αἰσθητὸν ποιήσας, ἀλλὰ λαβὼν οἶος ἄν (40) γένοιτο, εἰ ἡμῖν ὁ Ζεὺς δι' ὀμμάτων ἐθέλοι φανῆναι.</p> | <p>es gänzlich Kraft in Kraft, sei es Schönheit (30) in Schönheit.¹¹²⁷ Auch muss jedes erste Bewirkende von seinem Wesen her¹¹²⁸ dem Bewirkten überlegen sein.¹¹²⁹ Denn nicht die Unmusik macht den Musiker, sondern die Musik, und die im sinnlich wahrnehmbaren Bereich wird gemacht von derjenigen, die davor ist. Wenn aber jemand die Künste nicht achtet, weil sie schaffen, indem sie die Natur nachahmen, muss erstens gesagt werden, dass auch die Naturen Anderes nach- ahmen. Dann muss man wissen, dass sie (die Künste) nicht einfach das Gesehene nach- ahmen, sondern sie laufen hinauf zu den Logoi (zu den geistigen Plänen), von denen die Natur abstammt.¹¹³⁰ Ferner auch, dass sie vieles von sich bewirken und hinzufügen, wem auch immer etwas (38) mangelt, da sie die Schönheit haben. Demnach hat auch Phidias den Zeus gemacht, nicht nach irgend etwas Sinnlichem, sondern er erfasste ihn, wie beschaffen (40) er wohl wäre, wenn Zeus sich vor unseren Augen zeigen wollte.¹¹³¹</p> |
|---|---|

¹¹²⁷ Wärme und Kraft (*δύναμις*) verändern sich, werden schwächer.

¹¹²⁸ Judäo-Arabisch: ܡܢ ܠܗ (seinem Sein zufolge).

¹¹²⁹ AS 133r5 (Diet 46.4) kennzeichnet durch den vorangestellten goldfarbenen Begriff **wa-naqūlu** [2] diese Sentenz. Im Griechischen ist sie durch „δεῖ“ „man muss“ eingeleitet.

¹¹³⁰ AS 133v1 (Diet 46.17) kennzeichnet durch den goldfarbenen Begriff **wa-naqūlu** [3] diese Sentenz bzw. Lehrmeinung. Bei Petrus Nicolaus ist der Satz als Sentenz aufgeführt, im Griechischen durch „δεῖ“ „man muss“ eingeleitet.

¹¹³¹ Vgl. Amelius; er beauftragte einen bekannten Maler damit, die Wesenszüge von Plotin zu portraituren; s. Kapitel 3 und 8.3 dieser Arbeit.

(Es folgt: Die Schönheit in der Natur: Τὸ κάλλος ἐν φύσει)

(Plot.5.8[31].2) Ἀλλ' ἡμῖν ἀφείθωσαν αἱ τέχναι
ᾧ δὲ λέγονται τὰ
ἔργα μιμεῖσθαι, τὰ φύσει κάλλη γινόμενα καὶ
λεγόμενα,
θεωρῶμεν, λογικά τε ζῶα καὶ ἄλογα πάντα καὶ
μάλιστα
ὅσα κατώρθωται αὐτῶν τοῦ πλάσαντος αὐτὰ καὶ
δημιουρ-
γήσαντος ἐπικρατήσαντος τῆς ὕλης καὶ εἶδος ὃ
ἐβούλετο
παρασχόντος. Τί οὖν τὸ κάλλος ἐστὶν ἐν τούτοις;
Οὐ γὰρ
(7) δὴ τὸ αἶμα¹¹³² καὶ τὰ καταμήνια· ἀλλὰ καὶ
χρόα ἄλλη τού-
των καὶ σχῆμα ἢ οὐδὲν ἢ¹¹³³ τι ἄσχημον ἢ οἷον τὸ
περιέχον ἀπλοῦν τι, οἷα ὕλη. Πόθεν δὴ ἐξέλαμψε
τὸ τῆς Ἑλένης
(10) τῆς περιμαχίτου κάλλος, ἢ ὅσαι γυναικῶν
Ἀφροδίτης
ὅμοιαι κάλλει; Ἐπεὶ καὶ τὸ τῆς Ἀφροδίτης αὐτῆς
πόθεν,
(12) ἢ εἴ τις ὅλως καλὸς ἄνθρωπος ἢ θεὸς τῶν ἄν
εἰς ὄψιν
ἐλθόντων ἢ καὶ μὴ ἰόντων, ἐχόντων δὲ ἐπ' αὐτοῖς
ὄραθὲν
ἄν κάλλος; Ἄρ' οὐκ εἶδος μὲν πανταχοῦ τοῦτο,
ἦκον δὲ

Kapitel 2. Aber lasst uns die **Künste**
beiseitelassen! Was für **Werke** sie eher nach-
ahmen sollen, die, **welche von Natur aus**
Schönheiten werden und auch so heißen, lasst
uns betrachten! Alle vernünftigen Wesen und
vernunftlosen Wesen und besonders das, was
von ihnen ins Gute gerichtet wurde, weil ihr
Bildner und Demiurg die **Materie** beherrschte
und die Form verschaffte, die er wollte. **Was**
also ist die Schönheit an diesen? **Denn es ist**
nicht (7) nämlich das Blut und die
monatlichen Reinigungen, ja, deren Farbe ist
anders und deren äußere Gestalt ist entweder
nichts oder Gestaltloses oder gleichsam etwas,
das etwas Einfaches umfasst, wie die Materie.
Woher also strahlt die Schönheit der
umkämpften Helena aus oder aller Frauen,
die der Schönheit der Aphrodite gleichen?
Übrigens auch woher stammt die Schönheit
der Aphrodite selbst (12) oder wenn überhaupt
ein **Mensch schön ist oder ein Gott von**
denen, die zur Erscheinung kommen (als
Sternengott) oder auch nicht kommen und an
sich selbst eine sichtbare Schönheit haben? Ist
es nicht überall diese **Form, die in das**
Entstandene vom Schöpfer hereinkommt,

¹¹³² In Harders Übersetzung „Samen“, da seinem Text gemäß Henry / Schwyzer / Lewis (1959) der Begriff *sperma* zugrunde liegt. In der Ausgabe von Harder / Beutler / Theiler steht *αἶμα*. In der „Theologie“ ist „Blut“ überliefert.

¹¹³³ Dieses Wort wurde im Text bei Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1964 (IIIa) gestrichen.

(15) ἐπὶ τὸ γενόμενον ἐκ τοῦ ποιήσαντος, ὥσπερ ἐν ταῖς τέχναις ἐλέγεται ἐπὶ τὰ τεχνητὰ ἰέναι παρὰ τῶν τεχνῶν; **Τί οὖν;**
Καλὰ μὲν τὰ ποιήματα καὶ ὁ ἐπὶ τῆς ὕλης λόγος, ὁ δὲ μὴ ἐν ὕλῃ, ἀλλ' ἐν τῷ ποιοῦντι λόγος οὐ κάλλος, ὁ πρῶτος καὶ ἄυλος; †ἀλλ' εἰς ἐν οὗτος†¹¹³⁴ Ἀλλ' εἰ μὲν ὁ ὄγκος ἦν καλός,
(20) **καθόσον ὄγκος ἦν, ἐχρήν τὸν λόγον,¹¹³⁵ ὅτι μὴ ἦν ὄγκος, τὸν ποιήσαντα μὴ καλὸν εἶναι·** εἰ δέ, ἐάν τε ἐν σμικρῷ ἐάν τε ἐν μεγάλῳ τὸ αὐτὸ εἶδος ἦ, ὁμοίως κινεῖ καὶ διατίθησι τὴν ψυχὴν τὴν τοῦ ὁρῶντος **τῇ αὐτοῦ¹¹³⁶ δυνάμει** τὸ κάλλος οὐ τῷ τοῦ ὄγκου μεγέθει ἀποδοτέον. Τέκμηριον δὲ καὶ τόδε,
(25) ὅτι ἔξω μὲν ἕως ἐστίν, οὐπω εἶδομεν, ὅταν δὲ εἴσω γένηται, // διέθηκεν. Εἴσεισι δὲ δι' ὀμμάτων εἶδος ὄν μόνον· ἢ πῶς διὰ σμικροῦ; Συνεφέλκεται δὲ καὶ τὸ μέγεθος οὐ μέγα ἐν ὄγκῳ, ἀλλ' εἶδει γενόμενον μέγα. **Ἔπειτα ἢ αἰσχρὸν δεῖ¹¹³⁷ τὸ ποιοῦν**

gerade wie bei den Künsten gesagt wurde, dass sie in das künstlerisch Gemachte von den Künsten kommt? **Was also?** (17) **Schön sollen das Geschaffene und der Logos auf der Materie sein, der Logos aber, der nicht in der Materie ist, sondern im Schöpfer, der soll nicht schön sein, dieser erste und immaterielle?** †Ja, dieser auf die Einheit ausgerichtete dieser† **Aber wenn die ausgedehnte Masse (nur) schön wäre,** (20) **insofern sie Masse wäre, dann wäre es möglich gewesen, dass der Logos, der das geschaffen hat, nicht schön ist, weil er keine Masse ist.** Wenn aber dieselbe Form, sei es im Kleinen, sei es im Großen, die Seele des Betrachters bewegt und in eine Stimmung versetzt **durch ihre Kraft,** darf die Schönheit nicht mit der Größe der Masse vergolten werden. Und ein Beweis ist auch Folgendes,
(25) dass wir etwas, solange es außerhalb ist, noch nicht erfasst haben, wann immer es aber ins Innere tritt, setzt es uns in Bewegung. Es geht aber hinein durch die Augen nur als Form. Oder wie käme es sonst durch das Kleine hindurch? Es wird aber auch die Größe mit hineingezogen, nicht groß an Masse, sondern durch die Form groß geworden. **Ferner muss das Schaffende entweder hässlich sein oder**

¹¹³⁴ Als beschädigte Text-Stelle angezeigt.

¹¹³⁵ Der Logos ist aber schön; daher ist es nicht die Masse, die schön ist.

¹¹³⁶ *hautou* mit *spiritus asper* bei Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1964 (IIIa); bei Henry / Schwyzer (Plotin) 1959 (II) *autou* mit *spiritus lenis*.

¹¹³⁷ AS 134v5 *wa-naqūlu* [4]. Diese Stelle wurde schon im Arabischen aristotelisiert; Diet 49.1: Badawi 60.8; JA I 2173.5r13; aus „indifferent“ wurde ein „dazwischen“.

ἢ ἀδιάφορον ἢ καλὸν εἶναι. Αἰσχροὺν μὲν οὖν ὄν
οὐκ ἂν

(30) τὸ ἐναντίον ποιήσειεν, ἀδιάφορον δὲ τί
μᾶλλον ἢ

αἰσχρόν; Ἀλλὰ γὰρ ἐστὶ καὶ ἡ φύσις ἢ τὰ οὕτω καλὰ
δημιουργοῦσα πολὺ πρότερον καλή, ἡμεῖς δὲ τῶν
ἔνδον

οὐδὲν ὄραν εἴθισμένοι οὐδ' εἰδότες τὸ ἕξω
διώκομεν ἄγνο-

οῦντες, ὅτι τὸ ἔνδον κινεῖ· ὡσπερ ἂν εἴ τις τὸ
εἶδωλον

(35) αὐτοῦ¹¹³⁸ βλέπων ἄγνοῶν ὅθεν ἦκει ἐκεῖνο
διώκοι. Δηλοῖ δε,¹¹³⁹

ὅτι τὸ διωκόμενον ἄλλο καὶ οὐκ ἐν μεγέθει τὸ
κάλλος, καὶ

τὸ ἐν τοῖς μαθήμασι κάλλος καὶ τὸ ἐν τοῖς
ἐπιτηδεύμασι

καὶ ὅλως τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς.¹¹⁴⁰ οὔ δὲ καὶ ἀληθεία
μᾶλλον

κάλλος, ὅταν τῷ φρόνησιν ἐνίδης καὶ ἀγασθῆς οὐκ
εἰς τὸ

(40) πρόσωπον ἀφορῶν – εἴη γὰρ ἂν τοῦτο αἴσχος
– ἀλλὰ

πᾶσιν μορφήν ἀφείξαι διώκης τὸ εἶσω κάλλος αὐτοῦ.
Εἰ δὲ

μήπω σε κινεῖ, ὡς καλὸν εἰπεῖν τὸν τοιοῦτον, οὐδὲ
σαυτὸν

εἰς τὸ εἶσω βλέψας ἠσθήσῃ ὡς καλῶ. Ὡστε μάτην
ἂν οὕτως

indifferent oder schön. Wäre es nun
hässlich, (30) dürfte es nicht das Gegenteil
schaffen, wäre es aber indifferent, warum
sollte es eher Schönes als Hässliches
hervorbringen? Ja, es ist nämlich auch die
Natur, die das auf diese Weise Schönes
schafft, viel früher schön. Aber wir, die wir
gewohnt sind, nichts vom Inneren zu sehen
und es auch nicht kennen, verfolgen das
Äußere, weil wir nicht wissen, dass **das
Innere bewegt.** Gerade als wenn jemand das
eigene Bild erblickt und nicht weiß, woher
jenes kommt und es daher verfolgt (wer sein
Verursacher sein könnte). **Es ist aber
offenbar,** (36) dass das Verfolgte etwas
Anderes ist und die Schönheit nicht in der
Ausdehnung besteht, sei es die Schönheit in
der Mathematik oder sei es die in den
Bestrebungen oder sei es überhaupt die in den
Seelen. Eine wahrhaft größere Schönheit als
diese (Schönheit des Äußeren) existiert, wenn
man in jemandem **Besonnenheit** erblickt und
bewundert und dabei den Blick nicht auf das
Gesicht richtet – denn dies könnte
Hässlichkeit bedeuten –, sondern die ganze
äußere Gestalt beiseitelässt und seine innere
Schönheit betrachtet (verfolgt). Und wenn
dich das noch nicht bewegt zu sagen, dass ein
solcher (besonnener) Mensch schön ist, dann
wirst du dich auch nicht in Bezug auf dich

¹¹³⁸ So bei Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1964 (IIIa), nicht bei Henry / Schwyzer (Plotin) 1959 (II), dort αὐτοῦ.

¹¹³⁹ AS 135.5 **wa-naqūlu** [5]; Diet 50.1; JA I 2173.1r13.

¹¹⁴⁰ Vgl. Pl.Smp.210b–c.

| | |
|---|---|
| <p>ἔχων ζητοῖς ἐκεῖνο· αἰσχροῦ γὰρ καὶ οὐ καθαροῦ ζητήσεις· (45) Διὸ οὐδὲ πρὸς πάντας οἱ περὶ τῶν τοιούτων λόγοι· εἰ δὲ καὶ σὺ εἶδες σαυτὸν καλόν, ἀναμνήσθητι.</p> | <p>selbst erfreuen, wenn du in dein Inneres blickst, wie an einem Schönen. Daher dürftest du vergeblich in so einem Zustand jene suchen. Denn du wirst sie für dich als einen Hässlichen und nicht als einen Reinen suchen. (45) Daher sind die Reden über solches auch nicht für alle. Wenn aber auch du dich als schön erkannt hast, erinnere dich!¹¹⁴¹</p> |
| <p>(Es folgt: Die Schönheit der All-Seele, der Einzel-Seele und die der geistigen Welt)</p> | |
| <p>(Plot.5.8[31].3) Ἔστιν οὖν ἐν τῇ φύσει λόγος κάλλος ἀρχέτυπος τοῦ ἐν σώματι, τοῦ δ' ἐν τῇ φύσει ὁ ἐν τῇ ψυχῇ καλλίων, παρ' οὗ καὶ ὁ ἐν τῇ φύσει. Ἐναργέστατος γε μὴν ὁ ἐν σπουδαία ψυχῇ καὶ ἤδη προϊὼν κάλλει· κοσμήσας γὰρ τὴν (5) ψυχὴν καὶ φῶς παρασχὼν ἀπὸ φωτὸς μείζονος πρώτως κάλλους ὄντος συλλογίζεσθαι ποιεῖ αὐτὸς ἐν ψυχῇ ᾧ, // οἷός ἐστιν ὁ πρὸ αὐτοῦ ὁ οὐκέτι ἐγγιγνόμενος οὐδ' ἐν ἄλλῳ, ἀλλ' ἐν αὐτῷ. Διὸ οὐδὲ λόγος ἐστίν, ἀλλὰ ποιητὴς τοῦ πρώτου λόγου κάλλους ἐν ὑλῇ ψυχικῇ ὄντος· νοῦς δὲ</p> | <p>Kapitel 3. Es ist also in der Natur ein Logos der Schönheit, das Urbild des (Logos) im Körper, aber schöner als der Logos der Schönheit in der Natur ist der in der All-Seele, von dem auch der in der Natur stammt. Am deutlichsten jedenfalls ist gewiss der Logos in einer strebsamen Philosophen-Seele, und zwar schreitet er noch voran durch Schönheit: Denn er hat die Seele geordnet und Licht gewährt, von größerem Licht, das zuerst Schönheit ist, und bewirkt, indem er selbst in der Seele ist, das Folgern, wie der Logos (der Schönheit) vor ihm sein muss, der nicht mehr in etwas hineingerät und auch nicht in einem anderen ist, sondern in ihm (Nous). Daher ist er auch keine Idee, sondern Schöpfer der ersten Idee der Schönheit, die in der Grundsubstanz der Seele (seelischen Materie) ist: und der Nous ist (10) derjenige, der immer</p> |

¹¹⁴¹ Vgl. Schluss der „Theologie“.

(10) οὗτος, ὁ ἀεὶ νοῦς καὶ οὐ ποτὲ νοῦς, ὅτι μὴ ἐπακτὸς αὐτῷ.

Τίνα ἂν οὐκ εἰκόνα τις αὐτοῦ λάβοι; Πᾶσα γὰρ ἔσται ἐκ

χειρόνος. Ἀλλὰ γὰρ δεῖ τὴν εἰκόνα ἐκ νοῦ γενέσθαι, ὥστε

μὴ δι' εἰκόνας, ἀλλ' οἷον χρυσοῦ παντὸς χρυσόν τινα δεῖγμα

λαβεῖν, καὶ εἰ μὴ καθαρὸς εἶη ὁ ληφθεὶς, καθαίρειν αὐτὸν

(15) ἢ ἔργῳ ἢ λόγῳ δεικνύντας, ὡς οὐ πᾶν τοῦτό ἐστι χρυσός,

ἀλλὰ τουτὶ τὸ ἐν τῷ ὄγκῳ μόνον· οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀπὸ

νοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν κεκαθαρμένου, εἰ δὲ βούλει, ἀπὸ τῶν θεῶν,

οἷός ἐστιν ὁ ἐν αὐτοῖς νοῦς. Σεμνοὶ μὲν γὰρ πάντες θεοὶ

καὶ καλοὶ καὶ το κάλλος αὐτῶν ἀμήχανον¹¹⁴². ἀλλὰ τί ἐστι

(20) δι' ὃ τοιοῦτοί εἰσιν; Ἡ νοῦς, καὶ ὅτι μᾶλλον νοῦς ἐνεργῶν

ἐν αὐτοῖς, ὥστε ὁρᾶσθαι. Οὐ γὰρ δὴ, ὅτι αὐτῶν καλὰ τὰ σώ-

ματα. Καὶ γὰρ οἷς ἔστι σώματα, οὐ τοῦτό ἐστιν αὐτοῖς τὸ

εἶναι θεοῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸν νοῦν καὶ οὗτοι θεοί.

Καλοὶ δὲ οἱ

θεοί. Οὐ γὰρ δὴ ποτὲ μὲν φρονοῦσι, ποτὲ δὲ ἀφραίνουσιν,

Nous ist und nicht manchmal, weil er sich selbst nicht hinzugefügt ist. Welches Bild nun könnte man sich von ihm machen? Denn jedes wird von einem Geringeren abstammen. Aber es ist ja nötig, dass das Bild vom Nous hergeleitet wird, so dass man nicht durch ein Abbild, sondern wie man von allem Gold ein Stück **Gold** als Probe nimmt und, wenn das Entnommene nicht rein ist, reinigt,

(15) **entweder durch Tat oder Wort aufzeigen muss**, dass nicht dies Ganze Gold ist, sondern nur dies Stück in der Masse, so muss man auch hier vom Nous in uns, wenn er gereinigt ist, und, wenn du willst, von den Göttern herleiten, wie beschaffen der Nous in ihnen ist. Ehrwürdig nämlich sind alle Götter und schön und ihre Schönheit ist unwiderstehlich. Aber was ist es,

(20) weswegen sie so sind? Fürwahr, es ist der Nous, und zwar weil der Nous in ihnen stärker wirksam ist, so dass man ihn sehen kann, und bekanntlich nicht, weil ihre Körper schön sind. Denn auch diejenigen, die Körper haben, haben nicht diesbezüglich das Gott-Sein, sondern **gemäß dem Nous sind auch diese Götter. Schön sind demnach die Götter.** Denn sie sind ja nicht einmal verständig, einmal unverständlich,

(25) sondern sie sind immer verständig im affektionslosen Nous, im feststehenden und reinen, und sie wissen alles und kennen nicht

¹¹⁴² Pl.Smp.218e5.

| | |
|---|--|
| <p>(25) ἀλλ' ἀεὶ φρονοῦσιν ἐν ἀπαθει τῷ νῷ καὶ στασίμῳ καὶ καθαρῷ καὶ ἴσασι πάντα καὶ γινώσκουσιν οὐ τὰ ἀνθρώπεια, ἀλλὰ τὰ ἑαυτῶν τὰ θεῖα, καὶ ὅσα νοῦς ὁρᾷ.¹¹⁴³ Τῶν δὲ θεῶν οἱ μὲν ἐν οὐρανῷ ὄντες – σχολὴ γὰρ αὐτοῖς – θεῶνται ἀεὶ, οἷον δὲ πόρρωθεν, τὰ ἐν ἐκείνῳ αὐτῷ τῷ οὐρανῷ ὑπεροχῇ τῆ ἑαυ- (30) τῶν κεφαλῆ. Οἱ δὲ ἐν ἐκείνῳ ὄντες, ὅσοις ἡ οἴκησις ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ οἰκοῦντες τῷ ἐκεῖ οὐρανῷ – πάντα γὰρ¹¹⁴⁴ ἐκεῖ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ οὐρανὸς καὶ θάλασσα καὶ ζῶα καὶ φυτὰ¹¹⁴⁵ καὶ ἄνθρωποι, πᾶν οὐράνιον ἐκείνου τοῦ οὐ- ρανοῦ – οἱ δὲ θεοὶ οἱ αὐτῷ οὐκ ἀπαξιοῦντες ἀνθρώπους (35) οὐδ' ἄλλο τι τῶν ἐκεῖ, ὅτι τῶν ἐκεῖ, πᾶσαν μὲν διεξίαισι τὴν ἐκεῖ χώραν καὶ τὸν τόπον ἀναπαυόμενοι¹¹⁴⁶</p> | <p>die menschlichen Dinge, sondern ihre eigenen göttlichen Dinge und alles, was der Nous sieht. Von den Göttern aber betrachten immer die einen, die im (sichtbaren) Himmel sind – denn sie haben Muße – und gleichsam aus der Ferne das, was an jenem anderen (geistigen) Himmel ist, (30) mit ihrem Haupt, das darüber ragt. Die anderen aber, die im jenseitigen Himmel sind, deren Wohnung bei ihm und in ihm ist, sie, die im ganzen jenseitigen Himmel wohnen – denn dort ist alles Himmel, sowohl die Erde ist Himmel als auch das Meer und die Tiere und die Pflanzen und die Menschen, alles ist himmlisch, was zu jenem Himmel gehört – die Götter nämlich in ihm verachten nicht die Menschen und auch nicht etwas anderes von den dortigen Dingen, weil es zu den jenseitigen Dingen gehört, und durchschreiten dabei das ganze jenseitige Gebiet und den Ort und ruhen sich dabei aus.</p> |
| <p>(Plot.5.8[31].4.1 – καὶ γὰρ τὸ ρεῖα ζῶειν¹¹⁴⁷ ἐκεῖ – καὶ ἀλήθεια δὲ αὐτοῖς καὶ γενέτειρα καὶ τροφὸς καὶ οὐσία καὶ τροφή, καὶ</p> | <p>Kapitel 4. – denn dort ist nämlich das „müheles leben“ – und die Wahrheit ist ihnen sowohl Mutter als auch Amme und Wesen und Nahrung, und sie sehen alles, nicht dasjenige, dem das Werden zukommt, sondern dem das</p> |

¹¹⁴³ Als „Gott“ oder „göttlich“ werden Wesen bezeichnet, die den „Nous“ haben, d.h. geistig sind. Sie sind Geistwesen. Vgl. Gerhard Endress 2012, S. 270; Endress zitiert Plot.5.8[31].3.27, s. die entsprechende lateinische Stelle auf S. 177 und Fußnote 564 dieser Arbeit.

¹¹⁴⁴ AS 136v7 **wa-naqūlu** [6]; Diet 53.2.

¹¹⁴⁵ Vgl. dagegen AS: Pflanzen werden nicht erwähnt.

¹¹⁴⁶ Zeile 27–36, vgl. Pl.Phdr.247a–b; 248a 2–3; 249c 3–4; 109d–e.

¹¹⁴⁷ Hom.II.Z138.

| | |
|---|---|
| <p>ὁρῶσι τὰ πάντα, οὐχ οἷς γένεσις πρόσεστιν,¹¹⁴⁸ ἀλλ' οἷς οὐσία, καὶ ἑαυτοὺς ἐν ἄλλοις· διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ (5) σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερὸς εἰς τὸ εἶσω καὶ πάντα· φῶς γὰρ φωτί.</p> | <p>beständige Sein (<u>zukommt</u>), und sich selber in den anderen: Durchscheinend nämlich ist alles und nichts ist dunkel oder stößt zurück, sondern jeder und jedes ist für jeden sichtbar bis ins Innere: Denn das Licht ist durch das Licht.</p> |
|---|---|

Tabelle 12-4 Teil C (Plot.5.8[31].7.22–10.17) verteilt als Kernthema der „Theologie“

Die Kapitel Plot.5.8.4.7–7.22 (Teil B) bilden den Schlussteil der „Theologie“ und befinden sich deshalb auch in dieser Übersetzung nicht an dieser Stelle, sondern im Schlussteil. Der bei Plotin an Teil B anschließende Teil C (Plot.5.8.7.22–10.17) ist nach der Edition von Schwyzer-Henry-Lewis in der arabischen Fassung der „Theologie“ nicht behandelt, seine Themen sind jedoch auf die „Theologie“ verteilt und wurden in Kapitel 7 dieser Arbeit behandelt. Das Thema, dass Form / *Logos* und *prima materia* als *mia dynamis* und *mia physis* zusammengehören und fortwirken, ist das Thema der „Harmonisierungs-Passage“ in Traktat IV und von Teil B (Plot.5.8.7) bzw. dem Schlussteil der „Theologie“. Teil C endet mit dem Satz, dass die Idee der Gerechtigkeit (*τὴν τοῦ δικαίου πηγὴν καὶ φύσιν*) und Besonnenheit (*σωφροσύνη*) „als letzte gesehen werde von denen, die bereits viele Schaubilder (*θεάματα*) geschaut haben“.¹¹⁴⁹ Er ist mit anderen Themen dieser Passage das Leitmotiv der „Theologie“ und der 31sten Schrift, wie auch Plot.5.8.10.20 im folgenden Teil D zeigt. Daher befindet sich Teil C auch nicht als geschlossene Passage in der „Theologie“, sondern einzeln verteilt und als Teil-Abschnitt in der „Harmonisierungs-Passage“ der Lf. Der sich anschließende Teil D der 31sten Schrift wird wieder mit einem Perspektivenwechsel zum Himmelsbereich in *Mīmar / Liber XI* der „Theologie“ behandelt.

¹¹⁴⁸ Vgl. Pl.Phdr.247d7.

¹¹⁴⁹ Übersetzung A.G. des Satzes Plot.5.8.10.16–17.

Plot.5.8.10.18–13.22 entspricht Mīmar XI der Theologie

Der Teil D der 31sten Schrift umfasst „Mīmar XI“¹¹⁵⁰ der „Theologie“. Die Himmelswelt und ihre Götter Uranos, Kronos und Zeus dienen als Allegorie für die Triade Hen, Nous mit der noetischen Welt und Psyche als Mittlerin zur sichtbaren Welt. Das Gleichnis macht als *Schaubild* die geistige Welt vorstellbar und dient als Erklärung für diese Welt. Plotins geistige Götter werden in den arabischen Manuskripten zu den *Sternherren*. Die judäo-arabischen Fragment-Seiten sind bei diesem zentralen Text bis auf den Anfang und das Ende verloren.

Tabelle 12-5 Teil D (Plot.5.8[31].10.18–13.22) entspricht Traktat XI (Lf)

| (Die Seelen enthalten auf Grund ihrer Abstammung vom Ganzen alles, müssen in sich im Inneren Gott betrachten.) | |
|---|--|
| <p>(Plot.5.8[31].10.18) (18) θεάματα, οἱ θεοὶ καθ’ ἓνα καὶ πᾶς ὁμοῦ, αἱ ψυχαὶ αἰ πάντα ἐκεῖ ὁρῶσι καὶ ἐκ τῶν πάντων γενόμενοι, ὥστε πάντα</p> <p>(20) περιέχειν καὶ αὐταὶ ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος καὶ εἰσιν ἐκεῖ καὶ ὅσον ἂν αὐτῶν πεφύκη εἶναι ἐκεῖ, πολλάκις δὲ αὐτῶν καὶ τὸ πᾶν ἐκεῖ, ὅταν μὴ ὦσι διειλημμένα.¹¹⁵¹ Ταῦτα οὖν ὁρῶν ὁ Ζεὺς, καὶ εἴ τις ἡμῶν αὐτῷ συνεργαστής, τὸ τελευταῖον ὁρᾷ μένον ἐπὶ πᾶσιν ὅλον τὸ κάλλος, καὶ κάλλους μετασχῶν</p> <p>(25) τοῦ ἐκεῖ· ἀποστίλβει γὰρ πάντα καὶ πληροῖ τοὺς ἐκεῖ γενο-</p> | <p>Kapitel 10. (18) Wunderbare Anblicke (sehen) die Götter (Subjekt), jeder für sich und alle vereint und die Seelen (Subjekt), die dort alles sehen und aus der Gesamtheit entstanden sind, sodass sie auch selbst (20) alles enthalten vom Anfang bis zum Ziel und sie sind dort (im Geistigen), soviel von ihnen von Natur aus dort ist, oft (nach dem Tod) aber ist von ihnen das Ganze dort, wann immer sie nicht abge-</p> <p>sondert sind. Dieses also sieht Zeus und einer von uns, wenn er es zusammen mit ihm gemeinsam liebt, zuletzt sieht er die Schönheit, die auf allem als ganze verharrt, und gewinnt Anteil (25) an der dortigen (oberen) Schönheit. Denn sie beleuchtet alles und füllt die dort Angekommenen an, so dass auch sie selbst schön</p> |

¹¹⁵⁰ Siehe Tabelle in Kapitel 2.3.

¹¹⁵¹ Plotin lehrt seine Doktrin, die er schon in Plot.4.8[6].8 präsentiert hat: Etwas Geistiges der Seele bleibt bei der Inkarnation immer oben, jeweils unterschiedlich viel. Die Seelen sind präexistent. Die Unterschiedlichkeit der Menschen, d.h. ihr Charakter, hängt davon ab, wie viel „Geist“ er bei der Geburt erhalten hat (Plot.4.3[27].25). Häufig bleibt auch alles oben, d.h. nach dem Tod. Dass somit jede Inkarnation Teilung bedeutet, ist die Grundlehre Plotins. S. Kap. 4.2, 4.3, 5.1, 6.3 dieser Arbeit.

μένους, ὡς καλοὺς καὶ αὐτοὺς γενέσθαι, ὅποιοι
πολλάκις
**ἄνθρωποι εἰς ὑψηλοὺς ἀναβαίνοντες τόπους τὸ
ξανθὸν χρῶμα**
**ἐχούσης τῆς γῆς τῆς ἐκεῖ ἐπλήσθησαν ἐκεῖνης
τῆς χροῶς**
ὁμοιωθέντες τῇ ἐφ' ἧς ἐβεβήκεσαν. Ἐκεῖ δὲ χροῶ
ἡ ἐπαν-
θουσα κάλλος ἐστί, μᾶλλον δὲ πᾶν χροῶ καὶ
κάλλος ἐκ βάθους·
(31) οὐ γὰρ ἄλλο τὸ καλὸν ὡς ἐπανθοῦν. Ἀλλὰ τοῖς
μὴ ὄλον
ὀρῶσιν ἢ προσβολῇ μόνη ἐνομίσθη, τοῖς δὲ διὰ
παντὸς οἴον
οἰνωθεῖσι καὶ πληρωθεῖσι τοῦ νέκταρος,¹¹⁵² ἅτε δι'
ὄλης τῆς
ψυχῆς τοῦ κάλλους ἐλθόντος, οὐ θεαταῖς μόνον
ὑπάρχει
(35) γενέσθαι. Οὐ γὰρ ἔτι τὸ μὲν ἔξω, τὸ δ' αὖ τὸ
θεώμενον ἔξω,
ἀλλ' ἔχει τὸ ὀξέως ὀρῶν ἐν αὐτῷ¹¹⁵³ τὸ ὀρώμενον,
καὶ ἔχων
τὰ πολλὰ ἀγνοεῖ ὅτι ἔχει καὶ ἔξω ὃν βλέπει, ὅτι ὡς
ὀρώμενον βλέπει καὶ ὅτι θέλει βλέπειν. Πᾶν δὲ ὅ
τις ὡς//
θεατὸν βλέπει ἔξω βλέπει. Ἀλλὰ χρὴ εἰς αὐτὸν ἤδη
μετα-
(40) φέρειν καὶ βλέπειν ὡς ἐν καὶ βλέπειν ὡς
αὐτόν, ὥσπερ
(41) εἴ τις **ὑπὸ θεοῦ κατασχεθεὶς φοιβόληπτος ἢ
ὑπὸ τινος**

werden, so wie oft **Menschen, die auf hohe
Orte hinaufsteigen, mit jener bräunlichen
Farbe erfüllt werden, die die Erde dort hat,
weil sie sich der Erde angleichen,** auf der sie
gestanden haben. Dort aber (im oberen Kosmos)
ist die erblühende Farbe Schönheit

oder vielmehr alles ist Farbe und **Schönheit aus
der Tiefe** (von Grund auf):

(31) Denn das Schöne ist nichts anderes als das
Erbühende. Aber diejenigen, die nicht das
Ganze sehen, glauben nur dem oberflächlichen
Anblick („dem Daraufwerfen des Blickes“). Für
diejenigen aber, die durch und durch angefüllt
werden wie Berauschte und mit Nektar
Angefüllte, ist es möglich nicht nur Betrachter zu
sein, da ja die Schönheit die ganze Seele
durchdringt. (35) Denn es ist nicht mehr das
Objekt außen und das Subjekt wiederum das, das
außerhalb sieht, sondern wer dies scharf sieht,
hat das gesehene Objekt in sich selbst und weiß,
wenn er es hat, meistens nicht, dass er es hat, und
betrachtet es wie ein außen Seiendes, weil er dies
wie ein Sichtbares betrachtet und betrachten will.
Alles aber, was jemand wie ein Objekt betrach-
tet, betrachtet er von außen. Aber man muss es
sogleich in sich selbst (40) hineinragen und es
wie eine Einheit betrachten und wie sich selbst,
gerade so (41) wie einer, **der vom Gott Phoibos**

¹¹⁵² Vgl. Pl.Smp.203b5. *νέκταρ* nicht im Arabischen.

¹¹⁵³ Henry / Schwyzer: *spiritus lenis* statt *spiritus asper*.

| | |
|--|--|
| <p>Μούσης ἐν αὐτῷ ἂν ποιῶτο τοῦ θεοῦ τὴν θέαν, εἰ δύναιμι ἔχει ἐν αὐτῷ θεὸν βλέπειν.¹¹⁵⁴</p> | <p>Apoll ergriffen wird (d.h. mit dem Geistigen Eins ist) oder von irgendeiner Muse, in sich selbst die Schau eines Gottes erzeugen könnte, wenn er die Kraft hätte in sich einen Gott <d.h. das Geistige> zu erblicken.</p> |
|--|--|

| | |
|---|---|
| <p>(Epistrophe, Selbsterkenntnis und Einheit mit Gott)</p> | |
| <p>(Plot.5.8[31].11) Ἔτι¹¹⁵⁵ δέ τις ἡμῶν ἀδυνατῶν ἑαυτὸν ὀρᾶν, ὑπ’ ἐκείνου τοῦ θεοῦ¹¹⁵⁶ ἔπαν καταληφθεὶς εἰς τὸ ἰδεῖν προφέρη τὸ θέαμα, ἑαυτὸν προφέρει καὶ εἰκόνα αὐτοῦ¹¹⁵⁷ καλλωπισθεῖσαν βλέπει, ἀφείς δὲ τὴν εἰκόνα καίπερ καλὴν οὖσαν εἰς ἑν αὐτῷ ἔλθῶν¹¹⁵⁸ (5) καὶ μηκέτι σχίσας ἑν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ’ ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀποφητὶ¹¹⁵⁹ παρόντος, καὶ ἔστι μετ’ αὐτοῦ ὅσον δύναται καὶ θέλει, εἰ δ’ ἐπιστραφεῖ εἰς δύο, καθαρὸς μένων ἐφ’ ἐξῆς ἐστὶν αὐτῷ, ὥστε αὐτῷ παρεῖναι ἐκείνως πάλιν, εἰ πάλιν ἐπ’ αὐτὸν στρέφοι, ἐν δὲ τῇ ἐπιστροφῇ κέρδος τοῦτ’</p> | <p>Kapitel 11. Jemand nämlich von uns, der noch zu schwach ist sich selbst zu sehen, bringt, sobald er von jenem Gott ergriffen wird und dessen Schaubild zum Vorschein bringt, sich selbst zum Vorschein und erblickt sein verschönertes Abbild. (4) Und wenn er das Abbild beiseitelässt, obwohl es schön ist, und zur Einheit mit ihm kommt (5) und sich nicht mehr absplattet, ist er eine Einheit und zugleich alles mit jenem Gott – der lautlos anwesend ist – und ist bei ihm, soweit er kann und will. Wenn er sich aber zur Zweiheit wendet, ist er, wenn er rein bleibt, ihm nahe (dem Gott), so dass er wieder auf jene Weise bei ihm sein kann, wenn er sich wieder zu ihm zurückwendet. In dieser Zurückwendung aber liegt folgender Gewinn:</p> |

¹¹⁵⁴ Vgl. Pl.Phdr.245a1–2.

¹¹⁵⁵ Harder/ Beutler/ Theiler (Plotin) 1964 (Bd. IIIa), S. 60; Henry / Schwyzer (Plotin) 1959 hat: *Ei δε*.

¹¹⁵⁶ Von einem der noetischen Götter, es ist nicht der Nous als Instanz gemeint.

¹¹⁵⁷ In reflexiver Bedeutung.

¹¹⁵⁸ Henry / Schwyzer: *spiritus asper*.

¹¹⁵⁹ Vgl. Plot.5.8.7.24.

| | |
|--|---|
| <p>(10) ἔχει ἀρχόμενος αἰσθάνεται αὐτοῦ, ἕως ἕτερός ἐστι· δρα- μῶν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἔχει πᾶν, καὶ ἀφείς τὴν αἴσθησιν εἰς τουπίσω τοῦ ἕτερος εἶναι φόβῳ εἷς ἐστὶν ἐκεῖ· κἂν ἐπιθυ- μήσῃ ὡς ἕτερον ὄν ἰδεῖν, ἕξω αὐτὸν ποιεῖ. ¹¹⁶⁰ Δεῖ δὲ κατὰ- μανθάνοντα μὲν ἐν τινὶ τύπῳ αὐτοῦ μένοντα μετὰ τοῦ (15) ζητεῖν γνωματεύειν¹¹⁶¹ αὐτόν¹¹⁶², εἰς οἷον δὲ εἴσεισιν, οὕτω μαθόντα κατὰ πίστιν, ὡς ἐπὶ χρῆμα μακαριστὸν εἴσεισιν,// ἤδη αὐτὸν¹¹⁶³ δοῦναι εἰς τὸ εἶσω καὶ γενέσθαι ἀντὶ ὁρῶν- τος ἤδη θέαμα ἐτέρου θεωμένου, οἷος ἐκεῖθεν ἦκει ἐκ- λάμποντα τοῖς νοήμασι. Πῶς οὖν ἔσται τις ἐν καλῷ μῇ (20) ὁρῶν αὐτό; Ἡ ὁρῶν αὐτό ὡς ἕτερον οὐδέπω ἐν καλῷ, γενό- μενος δὲ αὐτὸ οὕτω μάλιστα ἐν καλῷ. Εἰ οὖν ὄρασις τοῦ ἕξω, ὄρασις μὲν οὐ δεῖ εἶναι ἢ οὕτως, ὡς ταῦτόν τῷ ὀρατῷ·</p> | <p>Zu Beginn nimmt er sich selbst wahr, solange er verschieden ist. Wenn er sich aber schnell in das Innere bewegt, besitzt er eine Gesamtheit und lässt die Selbstwahrnehmung beiseite (vgl. Kap.11.33) aus Furcht vor geistiger Verschiedenheit und ist dort eine Einheit. Und wenn er begehrt es (das Jenseits) als ein Anderes zu sehen, schafft er sich außerhalb. Und er muss bei seiner Erforschung zwar, indem er in einer gewissen Form seiner selbst verbleibt, bei der Untersuchung sich selbst genau beurteilen, nachdem er so aber glaubhaft erfahren hat, wie das beschaffen ist, in das er eintreten soll, dass er nämlich in die glücklichste Sache eintreten soll, muss er sogleich selbst in das Innere eintauchen und anstatt eines Sehenden sogleich das Schaubild eines anderen Betrachters, wie er von dort kommt, werden, indem er durch seine Gedanken hervorleuchtet. Wie ist es also möglich, dass jemand im Schönen ist und es nicht (20) sieht? Gewiss ist er, wenn er es als ein Anderes sieht, noch nicht im Schönen, wenn er es aber geworden ist, so ist er besonders im Schönen. Wenn also das Sehen zum Außen-Sein gehört, darf es kein Sehen sein oder (nur) so, dass es mit dem Gesehenen identisch ist:</p> |
| <p>(23) τοῦτο δὲ οἷον σύνεσις καὶ συναίσθησις αὐτοῦ¹¹⁶⁴ εὐλαβουμένου</p> | <p>(23) Dies aber ist gleichsam Bewusstsein und Selbstwahrnehmung, wobei man sich hüten</p> |

¹¹⁶⁰ Zeile 13–23 nicht im Arabischen!

¹¹⁶¹ Pl.R.516e8.

¹¹⁶² Harder/ Beutler/ Theiler (Plotin) 1964 (Bd. IIIa), S. 62; Henry / Schwyzer (Plotin) 1959, S. 402: *αὐτόν*.

¹¹⁶³ Henry / Schwyzer (Plotin) 1959, S. 404: *αὐτόν*.

¹¹⁶⁴ Henry / Schwyzer (Plotin) 1959, S. 404: *αὐτοῦ*.

| | |
|---|---|
| <p>μη τῷ μᾶλλον αισθάνεσθαι θέλειν ἑαυτοῦ ἀποστῆναι. Δεῖ δὲ (25) κάκεῖνο ἐνθυμεῖσθαι, ὡς τῶν μὲν κακῶν αἰ αισθήσεις τὰς πληγὰς ἔχουσι μείζους, ἥττους δὲ τὰς γνώσεις¹¹⁶⁵ τῇ πληγῇ ἐκκρουομένας· νόσος γὰρ μᾶλλον ἐκπληξιν, ὕγεια δὲ ἡρέμα συνουσα μᾶλλον ἂν σύνεσιν δοίη αὐτῆς· προῖζει γὰρ ἅτε οἰκεῖον, καὶ ἐνοῦται· ἡ δ' ἔστιν ἀλλότριον καὶ οὐκ οἰκεῖον, (30) καὶ ταύτη διάδηλος τῷ σφόδρα ἕτερον ἡμῶν εἶναι δοκεῖν.</p> | <p>muss, dass man sich nicht von sich selbst entfernt, dadurch, dass man mehr wahrnehmen will. Man muss jedoch (25) auch jenes überlegen, dass die Wahrnehmungen von schlimmen Dingen zwar größere Eindrücke bewirken, aber geringere Erkenntnisse, da sie durch den Schlag verdrängt werden. Denn Krankheit bringt mehr Erschütterung, Gesundheit aber, die leise mit dabei ist, dürfte mehr ein Einvernehmen mit sich selbst bringen. Denn sie heftet sich an das Wesensgleiche und vereinigt sich. Die (Krankheit) aber ist etwas Fremdes und Nicht-Wesensgleiches und dadurch sehr deutlich, dass sie etwas völlig Anderes zu sein scheint als wir.</p> |
| <p>(31) Τὰ δὲ ἡμῶν καὶ ἡμεῖς ἀναίσθητοι· οὕτω δ' ὄντες μάλιστα πάντων ἐσμὲν αὐτοῖς συνετοὶ τὴν ἐπιστήμην ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἐν πεποηκότες. Κάκεῖ τοίνυν, ὄτε μάλιστα ἴσμεν κατὰ νοῦν, ἀγνοεῖν δοκοῦμεν, τῆς αισθήσεως ἀναμένοντες τὸ πά- θος, ἡ φησι μὴ ἐωρακέναι· οὐ γὰρ εἶδεν οὐδ' ἂν τὰ τοιαῦτά ποτε ἴδοι. Τὸ οὖν ἀπιστοῦν ἢ αἰσθησίς ἐστιν, ὁ δὲ ἄλ- λος ἐστιν ὁ ἰδών· ἢ, εἰ ἀπιστοῖ κάκεῖνος, οὐδ' ἂν αὐτὸν¹¹⁶⁶ πιστεύσειεν εἶναι· οὐδὲ γὰρ οὐδ' αὐτὸς δύναται ἔξω θεῖς</p> | <p>(31) Das aber, was zu uns gehört, und wir (selbst) sind nicht wahrnehmbar. So aber (als Sich-Wahrnehmende) sind wir am allermeisten mit uns selbst zusammen, wenn wir das Wissen von uns und uns zu einer Einheit gemacht haben. Auch dort also, jedesmal wenn wir am meisten wissen in Bezug auf den Nous, scheinen wir nichts zu wissen, weil wir auf die Wirkung der Wahrnehmung warten, die sagt, dass sie nicht gesehen hat; sie hat nämlich nicht gesehen und könnte derartiges auch niemals sehen. Dasjenige also, das nicht glaubt, ist die Wahrnehmung, der andere aber (der Nous) ist der, der sieht; oder, wenn auch jener nicht glaubte, dürfte er auch nicht glauben, dass er</p> |

¹¹⁶⁵ Übel werden als etwas von uns Verschiedenes wahrgenommen und sind daher sinnlich.

¹¹⁶⁶ Henry / Schwyzer (Plotin) 1959, S. 404: αὐτόν.

| | |
|---|---|
| <p>ἐαυτὸν ὡς αἰσθητὸν ὄντα ὀφθαλμοῖς τοῖς τοῦ σώματος (40) βλέπειν.</p> | <p>selbst existiert: Denn er kann sich ja keinesfalls außerhalb stellen, und sich, als ob er wahrnehmbar wäre, mit den Augen des Körpers sehen.</p> |
|---|---|

| | |
|--|---|
| <p>(Gottes Freude über die Schöpfung; an der Wirkung der geistigen Welt bzw. von Gottes Sohn erkennt man Gottes Größe; Mimesis des Archetyps durch das Abbild: Leben, Schönheit, Ewigkeit)</p> | |
| <p>(Plot.5.8[31].12) Ἀλλὰ εἶρηται, πῶς ὡς ἕτερος δύναται τοῦτο ποιεῖν, καὶ πῶς αὐτός. Ἴδὼν δὴ, εἴτε ὡς ἕτερος, εἴτε ὡς μείνας αὐτός, τί ἀπαγγέλλει; Ἡ¹¹⁶⁷ θεὸν ἐωρακέναί τόκον ὠδίνοντα καλὸν καὶ πάντα δὴ ἐν αὐτῷ γεγεννηκότα καὶ ἄλυπον ἔχοντα (5) τὴν ὠδῖνα ἐν αὐτῷ· ἡσθεῖς γὰρ οἷς ἐγέννα καὶ ἀγασθεῖς (6) τῶν τόκων κατέσχε πάντα παρ' αὐτῷ¹¹⁶⁸ τὴν αὐτοῦ¹¹⁶⁹ καὶ τὴν αὐτῶν ἀγλαΐαν ἀσμενίσας· ὁ δὲ καλῶν ὄντων καὶ καλλιόνων τῶν εἰς τὸ εἶσω μεμενηκότων μόνος ἐκ τῶν ἄλλων Ζεὺς παῖς ἐξεφάνη εἰς τὸ ἔξω. Ἀφ' οὗ καὶ ὑστάτου παιδὸς</p> | <p>Kapitel 12. Nun ist gesagt, wie man als ein Anderer dies (die geistige Schau) machen kann und wie als man selbst. Wenn man jetzt sieht, sei es als ein Anderer oder sei es als man selbst bleibend, was verkündet man? Gewiss, dass man Gott gesehen hat, der mit Geburtswehen eine schöne Nachkommenschaft und jeden nämlich in sich selbst geboren hatte und der Wehen ohne Leid in sich hatte. Denn er freut sich über die, die er geboren hat, und staunt (6) die Kinder an und hält jeden bei sich fest und ist zufrieden mit seiner eigenen und mit deren prunkender Schönheit. Zeus aber tritt, während schön und schöner die im Inneren Verharrenden sind, als einziges (9) Kind aus der Reihe der Anderen nach draußen in Erscheinung. Von ihm her, auch wenn er das letzte Kind ist, ist es möglich zu</p> |

¹¹⁶⁷ AS 169v10 (Diet 117.14) kennzeichnet hier zwar nicht goldfarben, aber durch größere und breitere Schrift in schwarzer Farbe den Begriff *fa-naqūlu* und interpretiert Plotins mythische Kronos-Stelle. Was sagt derjenige, der die Geistwelt sieht und erkennt? Er sagt, „dass er die That des Urschöpfers, und dies ist die Geistwelt, deren Ursache Gott ist, gesehen habe, und dass in dieser Welt alle Dinge ohne Qual und Mühe seien; keine Arbeit gäbe es, die ihn träfe, denn er ergötze sich der Dinge, welche aus ihm hervorgingen, so dass er sie bei sich festhält, um sich seines Lichtes und der Schönheit der Dinge, welche er geboren, zu erfreuen.“ (Übersetzung Diet S.119) Vgl. hierzu den Anfang von Mīmar II. Dessen Text wurde ausgewählt, weil er für die Erinnerung der Seele und die Schau der geistigen Welt und damit für die Interpretation der 31sten Schrift relevant ist.

¹¹⁶⁸ Vgl. Hes.Th.459.

¹¹⁶⁹ Henry / Schwyzer, S.406, verwenden in dieser Zeile zweimal den *spiritus lenis*.

(10) ὄντος ἔστιν ἰδεῖν οἷον ἐξ εἰκόνοσ τινὸσ ἀυτοῦ,
ὅσοσ ὁ πατήρ
ἐκεῖνοσ καὶ οἱ μείναντεσ παρ’ αὐτῶ ἀδελφοί. Ὁ δὲ
οὔ
φησι μάτην ἐλθεῖν παρὰ τοῦ πατρόσ· εἶναι γὰρ δεῖ
αὐτοῦ
ἄλλον κόσμον γεγονότα καλόν, ὡσ εἰκόνα καλοῦ·
μηδὲ γὰρ
εἶναι θεμιτὸν εἰκόνα καλὴν μὴ εἶναι μήτε καλοῦ
μήτε
(15) οὐσίασ. **Μιμεῖται δὴ τὸ ἀρχέτυπον πανταχῆ·**
καὶ γὰρ
ζωὴν ἔχει καὶ τὸ τῆσ οὐσίασ, ὡσ μίμημα, καὶ τὸ
κάλλοσ
εἶναι, ὡσ ἐκεῖθεν· ἔχει δὲ καὶ τὸ ἀεὶ αὐτοῦ, ὡσ
εἰκόν· ἢ
ποτὲ μὲν ἔξει εἰκόνα, ποτὲ δὲ οὔ, οὐ τέχνη
γενομένησ τῆσ
εἰκόνοσ. Πᾶσα δὲ φύσει εἰκόν ἐστιν, ὅσων ἂν τὸ
ἀρχέτυπον
(20) μὲνη. Διὸ οὐκ ὀρθῶσ, οἱ φθείρουσι τοῦ νοητοῦ
μένοντοσ
καὶ γεννώσιν οὕτωσ, ὡσ ποτὲ βουλευσαμένου τοῦ
ποιοῦντοσ
(22) ποιεῖν.¹¹⁷⁰ Ὅστισ γὰρ τρόποσ ποιήσεωσ
τοιαύτησ οὐκ ἐθέλουσι

sehen, gleichsam wie aus einem Bild des Vaters, wie groß jener Vater ist und die bei ihm verbleibenden Geschwister. Der aber (Zeus) sagt, dass er nicht vergebens vom Vater gekommen sei; denn es muss ihm ein anderer gewordener Kosmos gehören, der schön ist, da er das Abbild von einem schönen ist; auch wäre es nämlich nicht recht, dass das Abbild nicht schön ist sowohl von einem Schönen als auch von einer Wesenheit (*ousia*). (15) Es wird ja **der Archetyp (Vorbild) in jeder Weise nachgeahmt: Denn er (Zeus) hat Leben und das des wahrhaften Seins als Nachahmung und die Schönheit**, da er von dort (von der jenseitigen Welt) kommt. Er hat aber auch das Ewige von ihm als sein Abbild: ja sonst hätte er einmal ein Abbild und einmal nicht, während doch das Abbild nicht durch eine Kunst entstanden ist. Aber jedes durch die Natur entstandene Abbild existiert so lange, wie das Urbild (20) bleibt. Daher haben diejenigen nicht Recht, die diese (Welt) vergehen lassen, während die geistige (Welt) verbleibt, und so hervorbringen lassen, als ob irgendeinmal der Schöpfer beschlossen hätte sie (22) zu schaffen. Denn welcher Art eine solche Schöpfung ist, wollen sie nicht verstehen und wissen auch nicht, dass,

¹¹⁷⁰ So steht es auch bei Diet 118.7ff. Danach wird das „erste Licht“ in der Kf und Lf der „Theologie“ ausführlich erklärt.

| | |
|--|--|
| <p>συνιέναι οὐδ' ἴσασιν,¹¹⁷¹ ὅτι, ὅσον ἐκεῖνο ἐλλάμπει, οὐ μήποτε τὰ ἄλλα ἐλλείπη, ἀλλ' ἐξ οὗ ἔστιν καὶ ταῦτα ἔστιν· ἦν δ' (25) ἀεὶ καὶ ἔσται.¹¹⁷² Χρηστέον γὰρ τούτοις τοῖς ὀνόμασι τῆ τοῦ σημαίνειν ἐθέλειν ἀνάγκη.¹¹⁷³</p> | <p>solange jenes erstrahlt (<i>ellampeï</i>), die anderen (Dinge) niemals vergehen, sondern seitdem es ist, sind auch diese da. Und es war (25) immer da und wird immer sein. Denn es müssen diese Namen gebraucht werden, auf Grund der Notwendigkeit dies bezeichnen zu wollen.</p> |
|--|--|

(Woher stammt die Schönheit? Wir sind schön, wenn wir uns selbst erkennen.)

| | |
|---|---|
| <p>(Plot.5.8[31].13) Ὁ οὖν θεὸς ὁ εἰς τὸ μένειν ὡσαύτως δεδεμένος καὶ συγχωρήσας τῷ παιδί¹¹⁷⁴ τοῦδε τοῦ παντὸς ἄρχειν – οὐ γὰρ ἦν αὐτῷ πρὸς τρόπου τὴν ἐκεῖ ἀρχὴν ἀφέντι νεωτέραν αὐτοῦ¹¹⁷⁵ καὶ ὑστέραν μεθέπειν κόραν ἔχοντι τῶν καλῶν (5) – ταῦτ' ἀφείξ ἔστησέ τε τὸν αὐτοῦ¹¹⁷⁶ πατέρα εἰς ἑαυτόν, καὶ μέχρις αὐτοῦ πρὸς τὸ ἄνω· ἔστησε δ' αὖ καὶ τὰ εἰς θάτερα ἀπὸ τοῦ παιδὸς ἀρξάμενα εἶναι μετ' αὐτόν, ὥστε μεταξὺ ἀμφοῖν γενέσθαι τῆ τε ἑτερότητι τῆς πρὸς τὸ ἄνω ἀποτομῆς καὶ τῷ ἀνέχοντι ἀπὸ τοῦ μετ' αὐτόν πρὸς τὸ</p> | <p>Kapitel 13. Der Gott (Kronos) also, der gefesselt ist um so (unverändert) zu verharren und seinem Sohn (Zeus) gestattete über dies Ganze hier zu herrschen – denn es wäre für ihn nicht der Art entsprechend die dortige Herrschaft preis- zugeben und eine jüngere spätere als seine nachfolgen zu lassen, weil er eine Sättigung am Schönen hätte – (5) lässt dies beiseite und stellt seinen eigenen Vater (Uranos) über sich, so dass er oben bis an ihn heranreicht; und zur anderen Seite wiederum stellt er dasjenige auf, das mit seinem Sohn nach ihm beginnt, so dass er zwischen beiden ist wegen der Verschiedenheit des oberen Bereiches und wegen der Fessel, die sich von dem, was nach ihm (beginnt), bis nach unten erstreckt, zwischen dem besseren Vater und dem geringeren (11) Sohn. Weil aber sein Vater zu groß ist als gemäß der Schönheit zu</p> |
|---|---|

¹¹⁷¹ AS 170.13 (Diet 118.16) leitet durch den hervorgehobenen schwarzfarbigen Begriff *wa-naqūlu* die Erläuterung der Ellampsis-Lehre ein.

¹¹⁷² „Es ist da, war da, wird immer da sein“ ist ein wichtiger Satz für die Beschreibung der Ewigkeit, der im Verbotungsverfahren (Kap. 8.2) Patricius zum Vorwurf gemacht wurde.

¹¹⁷³ Vgl. Eklptik und geozentrisches Weltbild in Kapitel 7 dieser Arbeit.

¹¹⁷⁴ Vgl. Hom.II.Ξ203–4.

¹¹⁷⁵ Mehrere Mss haben *spiritus asper*, jedoch Henry / Schwyzer 1959, S. 408, *spiritus lenis*.

¹¹⁷⁶ Henry / Schwyzer 1959, S. 408: *spiritus lenis*.

| | |
|--|---|
| <p>(10) κάτω δεσμῶ, μεταξύ ὧν πατρός τε ἀμείνωνος καὶ ἥττωνος</p> <p>(11) υἱός. Ἀλλ' ἐπειδὴ ὁ πατὴρ αὐτῷ μείζων ἢ κατὰ κάλλος ἦν, πρῶτως αὐτὸς ἔμεινε καλός, καίτοι καλῆς καὶ τῆς ψυχῆς οὐσης· ἀλλ' ἔστι καλλίων καὶ ταύτης, ὅτι ἴχνος αὐ- τῆ αὐτοῦ, καὶ τούτῳ ἐστὶ καλὴ μὲν τὴν φύσιν, καλλίων</p> <p>(15) δέ, ὅταν ἐκεῖ βλέπη. Εἰ οὖν ἡ ψυχὴ ἢ τοῦ παντός, ἵνα γνωριμώτερον λέγωμεν, καὶ ἡ Ἀφροδίτη αὐτὴ καλὴ, τίς ἐκεῖνος; Εἰ μὲν γὰρ παρ' αὐτῆς¹¹⁷⁷, πόσον ἂν εἴη ἐκεῖνο; Εἰ δὲ παρ' ἄλλου, παρὰ τίνος ψυχῆ καὶ τὸ ἐπακτὸν καὶ τὸ συμφυῆς τῆ οὐσίᾳ κάλλος ἔχει; Ἐπεὶ καί, ὅταν καὶ (20) αὐτοὶ καλοί, τῷ αὐτῶν εἶναι, αἰσχροὶ δὲ ἐπ' ἄλλην μετα- βαίνοντες φύσιν· καὶ γινώσκοντες μὲν ἑαυτοὺς καλοί, αἰσ- χροὶ δὲ ἀγνοοῦτες. Ἐκεῖ οὖν κάκειθεν τὸ καλόν. Ἄρ' οὖν ἀρκεῖ τὰ εἰρημένα εἰς ἐναργῆ σύνεσιν ἀγαγεῖν τοῦ νοητοῦ τόπου¹¹⁷⁸, ἢ κατ' ἄλλην ὁδὸν πάλιν αὐτῷ δεῖ ἐπελθεῖν ᾧδε¹¹⁷⁹;</p> | <p>sein, verhartt zuerst er selbst als einer, der schön ist, jedoch ist auch die Seele schön, aber er ist schöner als diese, weil sie ein Merkmal von ihm hat und dadurch zwar schön in ihrem Wesen ist, aber schöner ist sie, (15) wann immer sie dort hinblickt. Wenn gewiss die Seele des Alls, um es deutlicher zu sagen, nämlich Aphrodite selbst schön ist, wie (schön) ist jener (Nous)? Denn wenn sie sie von sich selbst hätte, wie groß dürfte jene (des Nous) sein? Wenn sie aber die Schönheit von einem anderen hat, von woher hat die Seele sie, sowohl die erworbene als auch die mit ihrer Wesenheit fest verbundene?</p> <p>Indes auch sie (die Menschen) sind, wann immer sie auch selbst schön sind, bei sich selbst, hässlich aber, wenn sie in ein anderes Wesen wechseln. Und wenn sie sich selbst erkennen, sind sie schön, hässlich aber, wenn sie unwissend sind. Dort in der Tat ist das Schöne und von dort stammt es ab. Genügt nun das Gesagte, um zu einer deutlicheren Einsicht des geistigen Ortes zu gelangen, oder müssen wir wiederum auf einem anderen Weg dahinkommen, und zwar folgendermaßen?</p> |
| <p>(Im griechischen Original folgt danach die dritte Schrift der Großschrift bzw. Plot.5.5[32].)</p> | |

¹¹⁷⁷ Henry / Schwyzer 1959, S. 408: *spiritus lenis*.

¹¹⁷⁸ Pl.R.517b5.

¹¹⁷⁹ Vgl. Plot.5.5[32].

Plot. 5.8.4.6–7.22 entspricht dem Schlussteil der „Theologie“

Der Teil B der 31sten Schrift, Kapitel 4.6 bis Kapitel 7.22, bildet im Schlussteil der „Theologie“ die Conclusio. Er handelt von der geistigen (noetischen) Welt: jeder Einzelne ist das Ganze und hat sein eigenes Wesen. Ein weiteres Thema ist die Ursache von allem, d.h. die Wahrheit bzw. Urweisheit. Es geht um das wahre Wissen, die Ursache aller Ursachen, die Schriftlichkeit, das *verbum divinum* und die Schöpfung.

Tabelle 12-6 Teil B (Plot.5.8[31].4.6–7.22): bildet den Schlussteil von Traktat XIV (Lf)

| | |
|---|---|
| <p>(In der geistigen Welt ist jeder Einzelne das Ganze, das dortige Leben ist Weisheit; die Auto-Epistêmê (das Wissen selbst) ist die Beisitzerin des Nous wie die Dike (Gerechtigkeit) die Beisitzerin des Zeus ist.)</p> | |
| <p>(Plot.5.8[31].4.6) Καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὐτὸ ὅρα ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἢ αἴγλη· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν μέγα, ἐπεὶ καὶ τὸ μικρὸν μέγα· καὶ ἥλιος ἐκεῖ (10) πάντα ἄστρα, καὶ ἕκαστον ἥλιος αὐτὸ καὶ πάντα. Ἐξέχει δ' ἐν ἐκάστῳ ἄλλο,¹¹⁸⁰ ἐμφαίνει δὲ καὶ πάντα. Ἔστι δὲ καὶ κίνησις καθαρὰ· οὐ γὰρ συγγεῖ αὐτὴν ἰοῦσαν ὃ κινεῖ ἕτερον αὐτῆς ὑπάρχον· καὶ ἡ στάσις οὐ παρακινουμένη, ὅτι μὴ μέμικται τῷ μὴ στασίμῳ· καὶ τὸ καλὸν καλόν, ὅτι μὴ ἐν τῷ <μῆ>¹¹⁸¹</p> | <p>Kapitel 4.6 Auch hat nämlich jedes alles in sich, und sieht wiederum im Anderen alles, so dass überall alles ist und jedes ist das Ganze und jedes Einzelne ist das Ganze und unendlich ist der Glanz. Denn jedes Einzelne davon ist groß, weil auch das kleine groß ist. Und die Sonne ist dort (10) alle Sterne und jeder einzelne (Stern) ist wiederum Sonne und alle (Sterne). Es ragt aber in jedem Einzelnen Anderes hervor, es macht aber auch in ihm alles sichtbar. (11) Es gibt aber auch eine Bewegung, die rein ist. Denn das Bewegende verwirrt sie nicht beim Gehen, weil es nicht verschieden von ihr ist. Auch ist das Beständige nicht verwirrt, weil es nicht mit dem Nicht-Beständigen vermischt ist: Auch das Schöne schön, weil nicht im</p> |

¹¹⁸⁰ Das Individuelle ist demnach erkennbar.

¹¹⁸¹ Von Bouillet hinzugefügt, in der „Theologie“ vorhanden, von mir nicht in den Text übernommen, siehe folgende Fußnote.

(15) καλῶ.¹¹⁸² Βέβηκε δὲ ἕκαστος οὐκ ἐπ' ἀλλοτρίας οἶον γῆς, ἀλλ' ἔστιν ἐκάστῳ ἐν ᾧ ἔστιν αὐτὸ ὃ ἔστι, καὶ συνθεῖ αὐτῷ οἶον πρὸς τὸ ἄνω ἰόντι τὸ ὅθεν ἐστί, καὶ οὐκ αὐτὸς μὲν ἄλλο, ἢ χώρα δὲ αὐτοῦ ἄλλο.¹¹⁸³ Καὶ γὰρ τὸ ὑποκείμενον νοῦς καὶ αὐτὸς νοῦς· οἶον εἴ τις καὶ τοῦτον τὸν οὐρανὸν τὸν ὁρώμενον

(20) φωτοειδῆ ὄντα τοῦτο τὸ φῶς τὸ ἐξ αὐτοῦ φῦναι νοήσειε τὰ ἄστρα. Ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐκ ἐκ μέρους ἄλλο ἄλλου γίνοιτο ἄν, καὶ εἴη ἄν μόνον ἕκαστον μέρος, ἐκεῖ δὲ ἐξ ὅλου ἅει ἕκαστον καὶ ἅμα ἕκαστον καὶ ὅλον· φαντάζεται μὲν γὰρ μέρος, ἐνοραῖται δὲ τῷ ὁξεῖ τὴν ὄψιν ὅλον, οἶον εἴ τις γένοιτο

(25) τὴν ὄψιν τοιοῦτος, οἷος ὁ Λυγκεὺς ἐλέγετο καὶ τὰ εἶσω τῆς γῆς ὁρᾶν τοῦ μύθου τοὺς ἐκεῖ αἰνιττομένου ὀφθαλμούς. Τῆς δὲ ἐκεῖ θέας οὔτε κάματός ἐστιν οὔτ' ἐστὶ πλήρωσις εἰς τὸ παύσασθαι θεωμένῳ· οὔτε γὰρ κένωσις ἦν, ἵνα ἦκων εἰς

(15) Schönen <vermischt>. Und jeder steht nicht gleichsam auf fremder Erde, sondern es **ist für jeden das, in dem er ist, sein eigenes Wesen** und dies geht mit ihm zusammen, wenn er gleichsam nach oben geht, und nicht ist er selbst eines und sein Raum anderes. Denn das Zugrundliegende ist Nous und er selbst ist Nous: Wie wenn jemand auch denken könnte, dass in Bezug auf diesen sichtbaren Himmel, da er lichtartig ist, die Sterne dieses Licht aus ihm erzeugen. Hier also, in der sinnlichen Welt, dürfte nur aus dem Teil des Einen etwas Anderes entstehen und jedes Einzelne dürfte nur ein Teil sein, **dort aber ist jedes Einzelne immer vom Ganzen und zugleich jedes Einzelne auch das Ganze**: Denn es erscheint zwar nur ein Teil, aber angesehen wird von dem scharfblickenden (Philosophen) das Ganze, als wenn einer so scharfsichtig wäre wie Lynkeus, der, wie man sagt, auch das Innere der Erde sehen konnte, wobei der Mythos die jenseitigen Augen andeutet. (26) Für die dortige Schau (der noetischen Welt) nämlich gibt es weder Ermüdung noch Erfüllung zum Aufhören für den Schauenden: Denn weder gab es Ausleerung, so dass man zur Erfüllung und Vollendung kommt und zufrieden gestellt wird, noch ist das Eine von dem Anderen

¹¹⁸² μέμικται fehlt: „weil nicht im Schönen (vermischt)“, sondern weil es rein und unvermischt ist. Vgl. Plot.5.8[31].2.44: als Gegenteil steht dort, was „hässlich und nicht rein“ ist. Daher würde ich das von Harder / Beutler / Theiler (Plotin) 1964 (Bd. IIIa) auf Grund der arabischen Interpretation ergänzte μὴ wieder streichen, zumal es nicht im griechischen Plotin-Text überliefert ist und Plotin für seine verkürzte Ausdrucksweise bekannt ist. Vgl. Plot.4.3[27].11.22: auch dort wird von Theiler eine Verneinung ergänzt, die nicht unbedingt nötig ist.

¹¹⁸³ Träger und Wesenheit sind identisch.

πλήρωσιν καὶ τέλος ἀρκεσθῆ, οὔτε τὸ μὲν ἄλλο, τὸ
 δ' ἄλλο,
 (30) ἵνα ἐτέρω τῶν ἐν αὐτῷ τὰ τοῦ ἐτέρου μὴ
 ἀρέσκοντα ᾗ·
 ἄτρυτά τε τὰ ἐκεῖ. Ἀλλ' ἔστι τὸ ἀπλήρωτον τῷ μὴ
 τὴν
 πλήρωσιν καταφρονεῖν ποιεῖν τοῦ πεπληρωκότος·
 ὁρῶν γὰρ
 μᾶλλον ὀρᾷ καὶ καθορῶν ἄπειρον αὐτὸν καὶ τὰ
 ὀρώμενα τῆ
 ἑαυτοῦ συνέπεται φύσει. Καὶ ἡ ζωὴ μὲν οὐδενὶ
 κάματον
 (35) ἔχει, ὅταν ᾗ **καθαρά**· τὸ δ' ἄριστα ζῶν τί ἂν
 κάμοι; Ἡ δὲ
ζωὴ σοφία, σοφία δὲ οὐ πορισθεῖσα λογισμοῖς,
ὅτι αἰεὶ ᾗν
πᾶσα καὶ ἐλλείπουσα οὐδενί, ἵνα ζητήσεως δεηθῆ·
 ἀλλ'
 ἔστιν ἡ **πρώτη καὶ οὐκ ἀπ' ἄλλης· καὶ ἡ οὐσία**
αὐτῆ σοφία,
 ἀλλ' οὐκ αὐτός, εἶτα σοφός. **Διὰ τοῦτο δὲ**¹¹⁸⁴
 οὐδεμία μείζων,

verschieden, so dass für den Einen von ihnen
 in ihm das des Anderen nicht angenehm wäre:
 (31) Frei von Plage ist das Jenseitige. Aber es
 ist die Abwesenheit von Satttheit dadurch, dass
 die Fülle nicht bewirkt das Anfüllende zu
 verachten: Denn wer sieht, der sieht mehr, und
 wenn er sich selbst und das Gesehene als
 grenzenlos bemerkt, folgt er seiner eigenen
 Natur. Auch hat das Leben für niemanden
 Ermüdung, (35) wann immer es **rein** ist: Das
 nämlich, was am besten lebt, wie sollte es
 ermüden? Und das **Leben ist Weisheit, eine**
Weisheit aber, die nicht durch Schlüsse
beschafft wird, weil sie immer als Ganzes
da war und in nichts zurückblieb, so dass sie
 einer Suche bedurft hätte, sondern (38) **sie ist**
die erste und stammt nicht von einer
anderen ab; auch ist ihr Sein selbst
Weisheit, ja, nicht ist er selbst da, dann erst
 weise. **Deswegen** ist **auch** keine größer als sie,

¹¹⁸⁴ AS 194.7 (Diet S. 162.18) hat hier nicht den goldfarbenen Begriff „wir sagen“, sondern „ich sage“: **'aqūlu** [7].
 Der Verfasser erläutert in Plotins Sinn, dass zuerst in logischer Reihenfolge der Geist und dann die Weisheit sich
 zeigt. Vgl. Pl.Lg.716a2. Es folgt der Vergleich mit der Dike. Plotin betont durch den Begriff „Beisitzerin“ die
 Zusammengehörigkeit von Zeus und Dike. Die *Dike* wird bei Dieterici mit „Strafe“ übersetzt, bei Lewis mit dem
 Begriff „retribution“. Die *Dike* wird im Arabischen (Diet 163.1) und im Judäo-Arabischen (86a4) mit *'uqūba*
 (*Strafe*) wiedergegeben. *Dike* kann im Griechischen zwar auch *Strafe* bedeuten, hier ist allerdings die
 personifizierte Dike (Gerechtigkeit) gemeint. Dies deutet meiner Meinung nach auf eine griechische Vorlage der
 „Theologie“. S. Kap. 6.2 und Kap. 9 dieser Arbeit.

(40) καὶ ἡ **αὐτοεπιστήμη** ἐνταῦθα **πάρεδρος τῷ νῷ**
τῷ συμπο-
φαίνεσθαι, οἷον λέγουσι κατὰ μίμησιν καὶ **τῷ Διὶ**
τὴν
Δίκην. Πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα ἐκεῖ οἷον **ἀγάλματα**
παρ’
αὐτῶν¹¹⁸⁵ ἐνορώμενα, ὥστε θέαμα εἶναι
ὑπερευδαιμόνων//
θεατῶν. Τῆς μὲν οὖν σοφίας τὸ μέγεθος καὶ τὴν
δύναμιν ἄν
(45) τις κατίδοι, ὅτι μετ’ αὐτῆς ἔχει καὶ πεποίηκε τὰ
ὄντα, καὶ
πάντα ἠκολούθησε, καὶ ἔστιν αὐτὴ τὰ ὄντα, καὶ
συνεγένετο
αὐτῇ, καὶ ἐν ἅμφω, καὶ ἡ οὐσία **ἡ ἐκεῖ σοφία**. Ἀλλ’
ἡμεῖς
εἰς σύνεσιν οὐκ ἤλθομεν, ὅτι καὶ τὰς ἐπιστήμας
θεωρήματα
καὶ συμφόρησιν νενομίκαμεν προτάσεων εἶναι· τὸ
δὲ οὐδ’ ἐν
(50) ταῖς ἐνταῦθα ἐπιστήμας. Εἰ δέ τις περὶ τούτων
ἀμφισβητεῖ,
ἐατέον ταύτας ἐν τῷ παρόντι. □¹¹⁸⁶ **Περὶ δὲ τῆς ἐκεῖ**
ἐπιστήμης,
ἦν δὴ καὶ ὁ **Πλάτων** κατιδὼν φησιν· οὐδ’ ἦτις ἐστὶν
ἄλλη
ἐν ἄλλω, ὅπως δέ, **εἴασε ζητεῖν καὶ ἀνευρίσκειν,**
εἴπερ
ἄξιοι τῆς προσηγορίας φαμὲν εἶναι – ἴσως οὖν
βέλτιον
(55) ἐντεῦθεν τὴν ἀρχὴν ποιήσασθαι.

(40) und sie ist das **Wissen selbst**, die hier
Beisitzerin des Nous ist, um mit ihm
zusammen in Erscheinung zu treten, wie man
in Nachahmung auch die **Dike Beisitzerin des**
Zeus nennt. Denn alle so beschaffenen Dinge
dort sind wie **Agalmata** (Götterbilder), die
durch sich selbst sichtbar sind, so dass eine
Schau für übergelückliche Betrachter sein
dürfte. Die Größe und die Macht der Weisheit
(45) dürfte jemand daran erkennen, dass sie
das Seiende bei sich hat und geschaffen hat,
auch folgt ihr alles, auch ist sie selbst das
Seiende und es entstand mit ihr zusammen
und beide sind Eins und das Sein ist **die**
jenseitige Weisheit. Aber wir kommen nicht
zur Einsicht, weil wir im Glauben sind, dass
auch die Wissenschaften Lehrsätze und eine
Sammlung von Prämissen sind: Dies aber ist
nicht einmal bei den hiesigen Wissenschaften
so. Wenn aber jemand daran Zweifel hat,
müssen sie im Augenblick beiseitegelassen
werden. □ **Über das jenseitige Wissen aber,**
das nämlich auch **Platon** gesehen hat und
sagt: „und nicht ist irgendeines in einem
Anderen“, so dass es nämlich – **er überließ es**
uns zu forschen und herauszufinden, wenn
wir denn sagen, dass wir der Anrede
(Platoniker) würdig sind – vielleicht ist es also
besser von hier den Anfang zu machen.

¹¹⁸⁵ Henry / Schwyzer / Lewis 1959 (II), S. 386: αὐτῶν; Zeile 43–44 = Pl.Ph.d.111a 3.

¹¹⁸⁶ AS 195.5 *fa-naqūlu* [8]; Diet 164.14.

(Ἀληθινὴ σοφία οὐσία καὶ ἡ ἀληθινὴ οὐσία σοφία

Wahre Weisheit (Sophia) ist Sein und wahres Sein Weisheit (Sophia)

(Plot.5.8[31].5) Πάντα δὴ τὰ γινόμενα, εἴτε τεχνητὰ
εἴτε φυσικὰ εἴτε φυσικὰ
εἴη, σοφία τις ποιεῖ, καὶ ἡγεῖται τῆς ποιήσεως
πανταχοῦ
σοφία. Ἀλλ' εἰ δὴ τις κατ' αὐτὴν τὴν σοφίαν ποιοῖ,
ἔστω-
σαν μὲν αἱ τέχναι τοιαῦται. Ἀλλ' ὁ τεχνίτης πάλιν
αὐτῷ εἰς
(5) σοφίαν φυσικὴν ἔρχεται, καθ' ἣν γεγένηται,
οὐκέτι συντε-
θεῖσαν ἐκ θεωρημάτων, ἀλλ' ὅλην ἔν τι, οὐ τὴν
συγκει-
μένην ἐκ πολλῶν εἰς ἓν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀναλυομένην
εἰς
πλήθος ἐξ ἑνός. Εἰ μὲν οὖν ταύτην τις πρώτην
θήσεται,
ἀρκεῖ· οὐκέτι γὰρ ἐξ ἄλλου οὔσα οὐδ' ἐν ἄλλῳ. Εἰ
δὲ τὸν
(10) μὲν λόγον ἐν τῇ φύσει, τούτου δὲ ἀρχὴν
φήσουσι τὴν
φύσιν, πόθεν ἔξει φήσομεν καὶ εἰ ἐξ ἄλλου ἐκείνου.
Εἰ
μὲν ἐξ αὐτοῦ, στησόμεθα· εἰ δὲ εἰς νοῦν ἤξουσιν,
ἐνταῦθα
ὀπτέον, εἰ ὁ νοῦς ἐγέννησε τὴν σοφίαν· καὶ εἰ
φήσουσι, //

Kapitel 5. Eine bestimmte Weisheit bringt
also¹¹⁸⁷ alles Entstehende hervor, sei es
künstlich Gemachtes (vgl. Kap. 2.16) oder sei
es Natürliches, und eine Weisheit beherrscht
überall die Schöpfung. Aber wenn einer nach
der Weisheit selbst schafft, so sollen die
Künste von solcher Art sein. Ja, der Künstler
kommt wieder zurück zur (5) **natürlichen
Weisheit** gemäß der er entstanden ist. Zu der
(der Weisheit), die nicht mehr aus **Lehrsätzen**
zusammengesetzt ist, sondern **als Ganzes eine
Einheit** bildet, nicht die, die aus vielem zu
einer Einheit zusammengesetzt ist, sondern die
**vielmehr von einer Einheit in die Vielheit
aufgelöst wird**. Wenn man also diese als die
erste festsetzt, genügt es: Sie geht ja nicht mehr
aus einem Anderen hervor und ist auch nicht in
einem Anderen. Wenn sie aber
(10) sagen, dass der Logos in der Natur liegt,
die Ursache aber davon die Natur ist, werden
wir fragen, woher die Natur ihn hat und ob von
jenem Anderen. Wenn von sich,¹¹⁸⁸ werden wir
Halt machen: Wenn sie aber bis zum Nous
kommen, muss hier betrachtet werden, ob der
Nous die Weisheit gezeugt hat: Und wenn sie
(dann wieder) fragen, woher? Wenn aus sich

¹¹⁸⁷ AS-Ms 195.9 *fa-naqūlu* [9]; Diet 165.1. Plot.5.8.5.1–3.

¹¹⁸⁸ Henry / Schwyzer / Lewis (Plotin) 1959, S. 388: „pro feminino neutrum oppositum ad ἄλλο“.

πόθεν; Εἰ δὲ ἐξ αὐτοῦ, ἀδύνατον ἄλλως ἢ αὐτὸν ὄντα σο-

φίαν. **Ἡ ἄρα ἀληθινὴ σοφία οὐσία, καὶ ἡ ἀληθινὴ οὐσία**

(16) **σοφία**, καὶ ἡ ἀξία καὶ τῆ οὐσία παρὰ τῆς σοφίας, καί,

ὅτι παρὰ τῆς σοφίας, οὐσία ἀληθῆς. Διὸ καὶ ὅσαι οὐσίαι

σοφίαν οὐκ ἔχουσι, τῷ μὲν διὰ σοφίαν τινὰ γεγονέναι οὐσία,

τῷ δὲ μὴ ἔχειν ἐν αὐταῖς σοφίαν, οὐκ ἀληθινὰ οὐσίαι. Οὐ

(20) τοίνυν **δει** νομίζειν ἐκεῖ ἀξιώματα ὄραν τοὺς θεοὺς οὐδὲ

τοὺς ἐκεῖ ὑπερευδαίμονας, ἀλλ' ἕκαστα τῶν λεγομένων

ἐκεῖ **καλὰ ἀγάλματα**, οἷα ἐφαντάζετο τις ἐν τῆ σοφοῦ

ἀνδρὸς ψυχῇ εἶναι, **ἀγάλματα** δὲ οὐ γεγραμμένα, ἀλλὰ

ὄντα. Διὸ καὶ τὰς ιδέας ὄντα ἔλεγον εἶναι οἱ παλαιοὶ καὶ

(25) οὐσίας.

selbst, dann ist nichts Anderes möglich, als dass er selbst die Weisheit ist.

Die wahrhafte Weisheit ist also Sein und das wahrhafte Sein ist (16) Weisheit. Und auch

die Würde kommt dem Sein von der Weisheit her zu, und weil es von der Weisheit kommt,

ist es wahres Sein. Daher sind auch die Seinsarten¹¹⁸⁹, soweit sie nicht Weisheit

besitzen, zwar dadurch, dass sie auf Grund einer gewissen Wirkweise der Sophia

entstanden sind, ein „Sein“, aber dadurch, dass sie die Weisheit nicht in sich selbst¹¹⁹⁰ haben,

nicht wahrhafte Seinsarten. Nicht (20) **darf**

man¹¹⁹¹ also glauben, dass die Götter dort Axiome betrachten und nicht, dass die

Jenseitigen glücklichere (überglückliche) sind, sondern jedes Einzelne der genannten Dinge ist

dort ein **schönes Agalma (Bild)**, wie man sich vorgestellt hat, dass es in der Seele eines weisen Mannes sei, aber nicht gemalte

Agalmata, sondern **seiende**. **Deshalb haben auch die Alten gesagt, dass die Ideen seiend**

sind und Wesenheiten.¹¹⁹²

¹¹⁸⁹ Oft von Harder als Übersetzung für οὐσίαι verwendet.

¹¹⁹⁰ Henry / Schwyzer / Lewis 1959, S. 390: αὐταῖς statt αὐταῖς.

¹¹⁹¹ AS 195v11 **fa-naqūlu** [10]; Diet 166.3; Petrus Nicolaus XIV.14; Plot.5.8.5.20–25.

¹¹⁹² Zeile 24–25 vgl. Pl.R.507b et 509b.

(Σοφία καὶ ἐκεῖ

Sophia und die jenseitige Welt, Bedeutung der Schrift, der Hieroglyphen, bei den Ägyptern)

(Plot.5.8[31].6) Δοκοῦσι δὲ μοι¹¹⁹³ καὶ οἱ Αἰγυπτίων σοφοί, εἴτε ἀκριβεῖ ἐπιστήμη λαβόντες εἴτε καὶ συμφύτῳ, περὶ ὧν ἐβούλοντο διὰ σοφίας δεικνύναι, μὴ τύποις γραμμάτων διεξοδεύουσι¹¹⁹⁴
(4) λόγους καὶ προτάσεις μηδὲ μιμουμένοις φωνὰς καὶ προφορὰς ἀξιωματῶν κεχρηῆσθαι, ἀγάλματα δὲ γράψαντες καὶ ἐν ἱεροῖς τὴν ἐκεῖ οὐ διεξοδὸν ἐμφῆναι, ὡς ἄρα τις καὶ ἐπιστήμη καὶ σοφία ἕκαστόν ἐστιν ἄγαλμα καὶ ὑποκείμενον καὶ ἄθρόον καὶ οὐ διανόησις οὐδὲ βούλευσις. Ὑστερον δὲ ἀπ' (10) αὐτῆς ἀθρόας οὔσης εἰδωλον ἐν ἄλλῳ ἐξευλιγμένον ἤδη καὶ λέγον αὐτὸ ἐν διεξόδῳ καὶ τὰς αἰτίας, δι' ἃς οὕτω, // ἐξεύρισκον, ὥστε¹¹⁹⁵ καλῶς οὕτως ἔχοντος τοῦ γεγεννημένου θαυμάσαι. Εἴ τις εἶδε¹¹⁹⁶, θαυμάσαι ἔφη τὴν σοφίαν, πῶς αὕτη αἰτίας οὐκ ἔχουσα τῆς οὐσίας, δι' ἃς οὕτω, παρέχει

Kapitel 6. **Mir scheinen aber auch** die ägyptischen Weisen dies, sei es durch akribische Wissenschaft oder auch durch angeborenes (Wissen), erfasst zu haben und sind daher für das, was sie durch Weisheit zeigen wollten, nicht Anwender der Buchstabenschrift gewesen, die (4) die Lehrsätze und Prämissen ausführlich darlegt und die Laute und Vorträge von Grundsätzen nachahmt, sondern sie malten vielmehr **Bilder (Hieroglyphen)** und bildeten in den Tempeln Bilder ab, jeweils eines für eine jede Sache, und machten dadurch sichtbar, dass es keine jenseitige ausführliche Darstellung gibt, dass vielmehr **jedes einzelne Agalma (gemeint ist jede Idee) eine Wissenschaft und auch Weisheit ist und zugrunde liegt und mit einem Mal ist und ohne diskursives Denken und Planung**. Später aber (10) entsteht von ihr, der Weisheit, die **mit einem Mal** ist, ein Abbild, das bereits in einem anderen entwickelt ist und dann selbst in einer ausführlichen Darlegung spricht und die Ursachen herausfindet, weswegen es sich so verhält (wie es sich verhält), so dass man staunen könnte, dass das Gewordene sich so schön verhält. Wenn jemand

¹¹⁹³ AS 196.2 **wa-naqūhu** [11]; Diet 166.9; Nicolaus XIX.14; Plot.5.8.6.1 beschreibt ausführlich, was bereits die ägyptischen Weisen gesagt haben.

¹¹⁹⁴ Sehr seltenes Wort!

¹¹⁹⁵ Henry / Schwyzer / Lewis (Plotin) 1959, S. 392: ἐξεύρισκον, ὡς τὸ; in einem Ms ὥστε.

¹¹⁹⁶ Harder / Beutler / Theiler (1964) und in einem Ms; Henry / Schwyzer / Lewis (Plotin) 1959, S. 392: οἶδε.

| | |
|---|--|
| <p>(15) τοῖς ποιουμένοις κατ' αὐτήν. Τὸ καλῶς ἄρα οὕτως καὶ τὸ ἐκ ζητήσεως ἂν μόλις ἢ οὐδ' ὄλως φανέν, ὅτι δεῖ οὕτως, εἴπερ τις ἐξεύροι, πρὸ ζητήσεως καὶ πρὸ λογισμοῦ ὑπ-ἀρχεῖν οὕτως· οἶον – λάβωμεν γὰρ ἐφ' ἐνὸς μεγάλου ὃ λέγω, ὅπερ ἀρμόσει καὶ ἐπὶ πάντων –</p> | <p>es sieht, könnte er sagen, dass er darüber staunt, wie die Weisheit, die selbst keine Ursachen dafür hat, dass ihr Wesen so ist, wie es ist, diese (Ursachen) (15) dem nach ihr Geschaffenen gibt. Dass nun das auf diese Weise Schöne und das infolge von Nachforschung kaum oder auch nicht gänzlich Erscheinende vor der Forschung und dem Nachdenken so vorhanden ist, wenn jemand herausfinden sollte, dass dies so sein muss, gleichsam – Lasst uns nämlich das, was ich sage, an einem einzigen Großen erfassen, das auch für alle Dinge gilt.</p> |
|---|--|

| | |
|---|---|
| <p>(Die hiesige Welt und ihr Schöpfer und die geistige Welt der Ideen bzw. Formen)</p> | |
| <p>(Plot.5.8[31].7) Τοῦτο δὴ τὸ πᾶν, ἐπέειπερ συγχωροῦμεν παρ' ἄλλου αὐτὸ εἶναι καὶ τοιοῦντον εἶναι, ἄρα οἰόμεθα τὸν ποιητὴν αὐτοῦ ἐπινοῆσαι παρ' αὐτῷ γῆν καὶ ταύτην ἐν μέσῳ δεῖν στήναι, εἶτα ὕδωρ καὶ ἐπὶ τῇ γῆ τοῦτο, καὶ τὰ ἄλλα ἐν (5) τάξει μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, εἶτα ζῶα πάντα καὶ τούτοις μορφὰς τοιαύτας ἐκάστῳ, ὅσαι νῦν εἰσι, καὶ τὰ ἔνδον ἐκάστοις σπλάγχνα καὶ τὰ ἔξω μέρη, εἶτα διατεθέντα ἕκαστα</p> | <p>Kapitel 7. Dieses All nun,¹¹⁹⁷ wenn wir wirklich zugestehen, dass es von einem Anderen abstammt und so beschaffen ist, sollen wir glauben, dass sein <u>Schöpfer</u> bei sich die Erde erdacht hat und dass diese in der Mitte stehen müsse, dann das Wasser und dass dies auf der Erde liegt und das Andere (5) der Reihe nach bis zum Himmel, dann alle Lebewesen und für diese jeweils Formen von der Art, wie sie jetzt sind, sowohl die inneren Eingeweide für jede einzelne Gruppe als auch die äußeren Glieder, dass er dann jedes Einzelne bei sich so geordnet habe und dann ans Werk gegangen sei?</p> |

¹¹⁹⁷ AS 197.8 **fa-naqūlu** [12]; Diet 168.8; Nicolaus XIX.15. Dieses All stammt von einem weisen Schöpfer. Man muss danach forschen, wie er es geschaffen hat. Es wird beschrieben, was Gott nicht ist, um seine Allmacht zu beschreiben.

παρ' αὐτῷ οὕτως ἐπιχειρεῖν τῷ ἔργῳ; Ἀλλ' οὔτε ἡ
ἐπίνοια
δυνατὴ ἢ τοιαύτη – πόθεν γὰρ ἐπήλθεν οὐπόποτε
ἑωρακό-
τι; – οὔτε ἐξ ἄλλου λαβόντι δυνατὸν ἦν
ἐργάσασθαι, ὅπως
(11) νῦν οἱ δημιουργοὶ ποιοῦσι χερσὶ καὶ ὀργάνοις
χρώμενοι ὕσ-
τερον γὰρ καὶ χεῖρες καὶ πόδες. **Λείπεται τοίνυν**
εἶναι μὲν
πάντα ἐν ἄλλῳ, οὐδενὸς δὲ μεταξὺ ὄντος τῆ ἐν τῷ
ὄντι
πρὸς ἄλλο γειτονεία οἷον ἐξαίφνης ἀναφανῆναι
ἴνδαλμα καὶ//
(15) εἰκόνα ἐκείνου **ἢ** εἴτε αὐτόθεν εἴτε ψυχῆς
διακονησαμένης -
(16) διαφέρει γὰρ οὐδὲν τῷ παρόντι – ἡ ψυχῆς
τινος. Ἀλλ'
οὖν ἐκεῖθεν ἦν σύμπασα ταῦτα, καὶ καλλιόνως
ἐκεῖ· τὰ
γὰρ τῆδε καὶ μέμικται, καὶ οὐκ ἐκεῖνα μέμικται.
Ἀλλ' οὖν
εἶδεσι κατέσχηται ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος, πρῶτον μὲν
ἡ ὕλη
(20) τοῖς τῶν στοιχείων εἶδεσιν, εἶτ' ἐπὶ εἶδεσιν,
εἶδη ἄλλα,
εἶτα πάλιν ἕτερα· ὅθεν καὶ χαλεπὸν εὑρεῖν τὴν
ὕλην ὑπὸ
(22) πολλοῖς εἶδεσι κρυφθεῖσαν.

Aber weder ist eine derartige Vorstellung
möglich. – Denn woher wäre sie ihm
gekommen, da er sie niemals gesehen
hat?¹¹⁹⁸ (10) – noch auch wäre es ihm, wenn
er sie von einem Anderen erhalten hätte,
möglich zu erschaffen, wie jetzt¹¹⁹⁹ die
Handwerker schaffen und dabei Hände und
Werkzeuge gebrauchen: Denn Hände und
auch Füße sind später. Es bleibt daher
übrig, dass zwar alles in einem Anderen ist,
dass es aber, da nichts dazwischen ist wegen
der Nachbarschaft des Einen zum Anderen im
Seienden, gleichsam plötzlich als Bild und
(15) Abbild von jenem sich zeigte,¹²⁰⁰ sei es
von sich aus, sei es durch Vermittlung einer
Seele – (16) denn es macht im Augenblick
keinen Unterschied – oder einer bestimmten
Seele. Ja, also dies alles zusammen stammte
von dort und ist dort auf schönere Weise:
Denn die Dinge hier sind auch gemischt und
nicht sind die jenseitigen Dinge gemischt.
Aber fürwahr ist durch Formen festgehalten
von Anfang bis Ende zuerst die (geistige)
Hyle (Materie) (20) durch die Formen der
Elemente, dann durch Formen andere
Formen, dann wieder andere: Daher ist es
auch schwierig die (geistige) Hyle (Materie)
zu finden, da sie unter vielen Formen
verborgen ist.

¹¹⁹⁸ AS 197v8 *wa-naqūlu* [13]. Der Schöpfer ist selbst der göttliche Plan. Woher hätte er ihn nehmen sollen, da er allmächtig ist?

¹¹⁹⁹ AS 197v3u *wa-naqūlu* [15]; Diet 169.13. Die Werkleute gebrauchen Werkzeuge und Überlegung.

¹²⁰⁰ AS 197v10 *wa-naqūlu* [14]. Die Ideen sind *im* Göttlichen. Daher erschuf Gott ohne Überlegung. Das Problem, wann er mit und wann er ohne Vermittlung der Seele erschafft, wird explizit nicht ausgeführt.

Hier endet Teil B der 31sten Schrift. Die geänderte Aufteilung der 31sten Schrift (Plot.5.8) von A, B, C, D zu A (und C), D, B in der „Theologie“ dokumentiert, wie deren Verfasser Plotins Lehre der „Ideen *in* einem Anderen“ überzeugend als Schlusspunkt angeordnet und Plotin damit ein Denkmal gesetzt hat. Die Art und Weise, wie plotinische Texte in der „Theologie“ interpretiert wurden und wie einzelne Sätze durch ausführlichere Passagen aus anderen Schriften Plotins ersetzt wurden, lässt auf höchste Vertrautheit des Verfassers mit Plotin schließen.

12.2 Zuordnungs- und Nummerierungs-Versuch der judäo-arabischen Fragmente

Im Folgenden werden die judäo-arabischen Fragmente, die sich auf Plotins 31ste Schrift (Plot.5.8) beziehen, der Dieterici-Ausgabe zugeordnet. Sie bestehen vor allem aus den Fragmenten, die Andrei Borisov 1929 entdeckt hatte. Es handelt sich hierbei um folgende Fragmente der Zweiten Firkovich-Sammlung aus St. Peterburg: I 2173 (Mīmar IV) und II 1198. Ferner dient das Fragment ENA 3717.6.1 (Diet 112.11ff.) als Grundlage für den Anfang von Mīmar XI. Für den Schlussteil von Mīmar XIV bildet das Bodleian-Fragment *Bodleian Library Heb.e. 44* (Oxford 14. Jh.) die Basis. Alle judäo-arabischen Fragmente stammen aus der Kairoer Geniza.¹²⁰¹ Borisov erkannte die Bedeutung der judäo-arabischen Fragmente für die arabische und lateinische Überlieferung und für die Interpretation der „Theologie des Aristoteles“. Wichtige Erkenntnisse von ihm sind durch den Nachlass seiner Witwe und den aufschlussreichen Aufsatz von Alexander Treiger im Jahr 2007 festgehalten worden.¹²⁰² Bereits 1986 setzte sich Paul Fenton in seinem Aufsatz „The Arabic and Hebrew Theology“ ausführlich mit den Manuskripten auseinander.

Mīmar IV im judäo-arabischen Fragment I 2173

Nach der Meinung von Fenton enthält das Fragment I 2173 bedeutende Ergänzungen zur arabischen Version und stammt wahrscheinlich aus dem 14ten–15ten Jahrhundert.¹²⁰³ Fragment I 2173 umfasst mit einigen Lücken die Seiten Diet 31.5–63.5 der Dieterici-Ausgabe. Darin befindet sich der größte Teil von Buch IV der „Theologie“. Dies ist ein Teil, der im umfangreichsten judäo-arabischen Fragment Firkovich II 1198 fehlt und auch in den anderen uns bisher bekannten Fragmenten nicht vorkommt. Ferner befindet sich darin die von mir sogenannte Harmonisierungs-Passage, die in der arabischen Kurzfassung keine Entsprechung hat. Für den Inhalt, die Komposition und das Verständnis der „Theologie“ ist das vierte Buch wesentlich. Es enthält neben der Harmonisierungs-Passage den eingearbeiteten Teil A von Plotins 31ster Schrift (Plot.5.8.1–4.6) und erläutert zentrale Lehrsätze aus Plotins Lehre.

Im Folgenden ist die Reihenfolge der judäo-arabischen Fragmente für Mīmar IV der „Theologie“ angegeben. Die Herstellung der richtigen Reihenfolge der Seiten von Fragment I

¹²⁰¹ So bei Paul Fenton 1986, S. 256.

¹²⁰² Alexander Treiger 2007, Andrei Iakovlevic Borisov (1903–1942) and his Studies of Medieval Arabic Philosophy, S. 159–195.

¹²⁰³ Paul Fenton 1986, S. 247.

2173 und die Zuordnung der von Fenton mit „no equivalent“ bezeichneten Seiten sind abgesehen von Alexander Treigers Aufsatz 2020 und 2021¹²⁰⁴ noch nicht erfolgt. Den judäo-arabischen Fragment-Seiten, die in der arabischen Kurzfassung ihre Entsprechung haben, habe ich die genaue Dieterici-Entsprechung hinzugefügt. Die Seiten der Harmonisierungs-Passage, abgekürzt „H.-P.“, sind ebenfalls mit Hilfe der lateinischen Übersetzung eingeordnet [s. Kap. 4.2 und 4.3 dieser Arbeit]. Die ergänzte blaue Zahl gibt für eine leichtere Orientierung die Reihenfolge der Seiten an. Im Anschluss wird ein Einblick in die noch vorhandene Problematik der Zuordnung und Zählung der Fragment-Seiten gegeben.

Die judäo-arabischen Fragmente für Mīmar IV

Für Mīmar IV beinhaltet das judäo-arabische Fragment I 2173 folgende vier aufeinandergelegte Folien (der kürzere Balken zeigt die Rückseite der Folien bzw. Doppel-Seiten an):¹²⁰⁵

1)

| | |
|--|---|
| [16v] < 1v: Diet 50.7–51.7; B ¹²⁰⁶ 61.7-62.1 (13) | 2v / 8v |
| [16r] < 1r (Fenton) + als weitere Bezeichnung 7r Diet 49.7–50.7; B 60.13–61.7; AS 135r10 (12) | 2r / 8r, eventuell ehemals 9 Diet 43.4; B 55.6 |

2)

| | |
|---|--|
| [15] < 5v: Diet 48.8–49.6; B 59.2u–60.13 (11) | 10r (Fenton „4a“): Diet 43; B 55 Mīmar III |
| [15] < 5r ¹²⁰⁷ > (Fenton „5“, Treiger „11“): Diet 47.10–48.8; B 59.2–59.2u (10) | 10v (Fenton „4b“): Diet 44.1 / B 56 Beginn Mīmar IV + H.-P. S. 1 (1) |

¹²⁰⁴ Alexander Treiger 2020 (S. 1–26) und 2021 (S. 338–363) in *Intellectual History of the Islamicate World*.

¹²⁰⁵ Die Zahlen, die ich mit „r“ (*recto*) versehen habe, befinden sich auf den Fragment-Seiten, die „v“ (*verso*)-Zahlen sind von mir ergänzt; Fenton scheint eine andere Zählung mit 4-5-6-7 auf den Fragment-Seiten ergänzt zu haben, Seite 18 ist bei ihm nicht zugeordnet und die Seite 19 folgt auf Seite „7“; die Zählung müsste bei konsequenter Zählung lauten: 10 (auf der Fragment-Seite „4a“ als Zahl 10 bereits vorhanden), [11] statt 18, 12 (vorhanden), 13 (vorhanden), [14] statt 19 und [15] statt 5.

¹²⁰⁶ „B“ bedeutet *Badawi 1955*.

¹²⁰⁷ Eine abweichende Zählweise vertritt Alexander Treiger 2020, S. 22 Anmerkung 64, ebenso 2021, S. 359, Nr. 64: Dort bezeichnet er die Seite als „11“ (bei Fenton 5), die der „19“ oder meines Erachtens der „14“ folgt; vgl. dazu Seite „18“ bzw. meines Erachtens ehemals „11“, die auf Seite „10“ folgt, wenn man Mīmar IV mit „10v“ beginnen lässt. Dann ergibt sich für die Fragment-Seiten die Reihenfolge 10v–11r–11v–12r–12v–13r.

3)

| | |
|-------------------------------------|---|
| 14v: Diet 46.10–47.9; B 59.1 ES (9) | [11r] < 18r: Fenton: no equivalent; H.-P. S. 2 (ES) (2) |
| [14r] < 19r: Diet 45.12–46.10 (8) | [11v] < (18v): Kustode „mutaharrik“ / „mutahaqq“ / „mutahadd“; H.-P. S. 3 (3) |

4)

| | |
|---|---|
| 13v: ES (im Digitalisat zusammen mit „14“): D 44.12–45.12 (7) | 12r (6r Fenton): H.-P. S. 4; Am Anfang: Wasserschaden (4) |
| 13r (< 7r Fenton): Diet bis 44.12; H.-P. S. 6 (6) | 12v (6v): Naht; H.-P. S. 5 FGP C 613030 (5) |

Die originalen Fragment-Seiten der „H.-P.“ aus I 2173 vom FGP

Im Folgenden sind die fünf Doppel-Seiten abgebildet, die den Anfang von Mīmar IV und die folgende Harmonisierungs-Passage zeigen. Sie dokumentieren Wasserschäden und unterschiedliche Seiten-Nummerierungen.

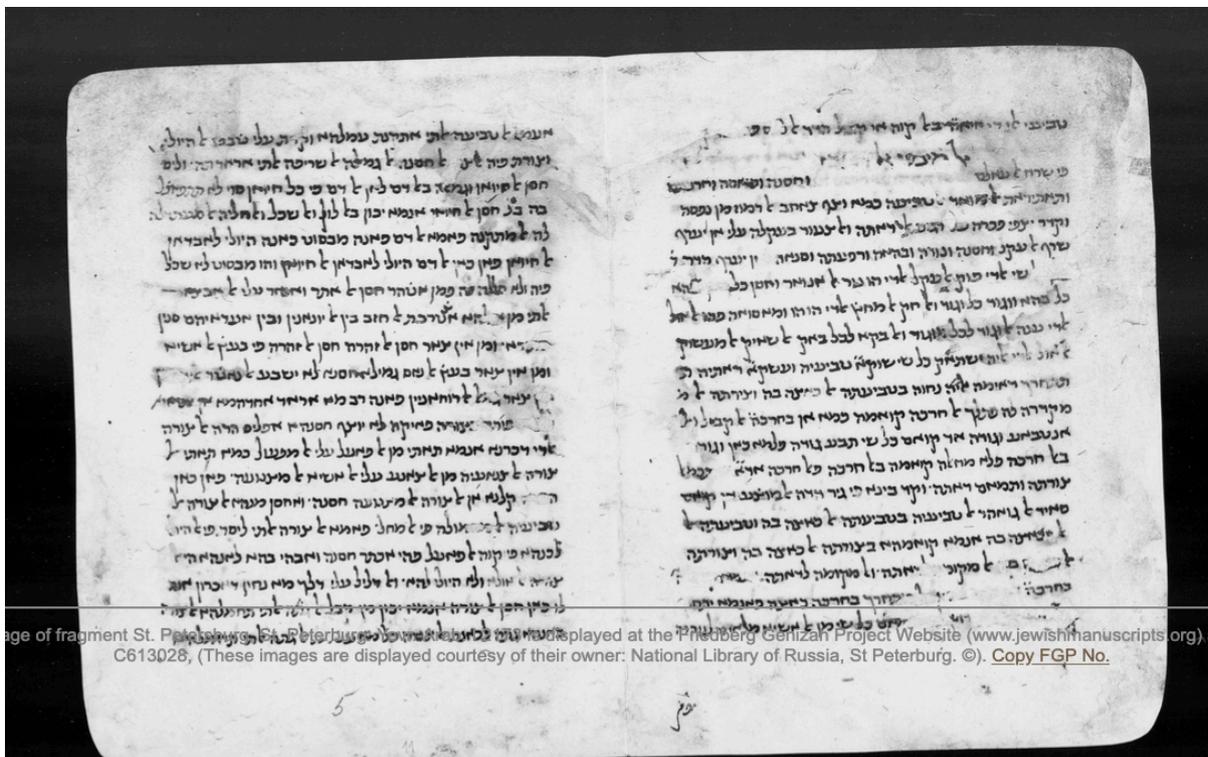


Image of fragment St. Petersburg, C613028, displayed at the Paderborn Geniza Project Website (www.jewishmanuscripts.org) at C613028, (These images are displayed courtesy of their owner: National Library of Russia, St Petersburg. ©. Copy FGP No.

Abbildung 12-1 Digitalisat Frgm. I 2173, S. 10v / 4b (rechts) bzw. FGP-Nr. C613028

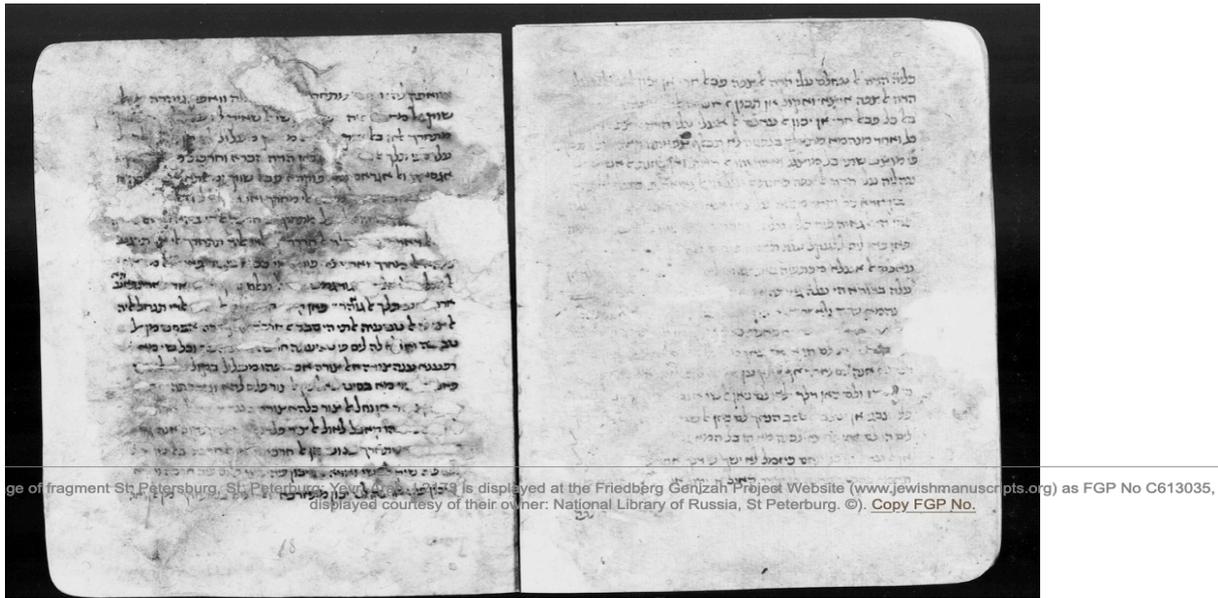


Abbildung 12-2 Digitalisat Frgm. I 2173, S. „18r“ [11] (links) bzw. FGP-Nr. C613035



Abbildung 12-3 Digitalisat Frgm. I 2173, S. „18v“ [11v] (rechts) bzw. FGP-Nr. C613037

Bei der folgenden Abbildung handelt es sich um die Seite 12, die Treiger zufolge mit „מתחרך,“ beginnt:

12r (Treiger) / 6r (Fenton); Anfang (linke Seite rechts oben): Wasserschaden

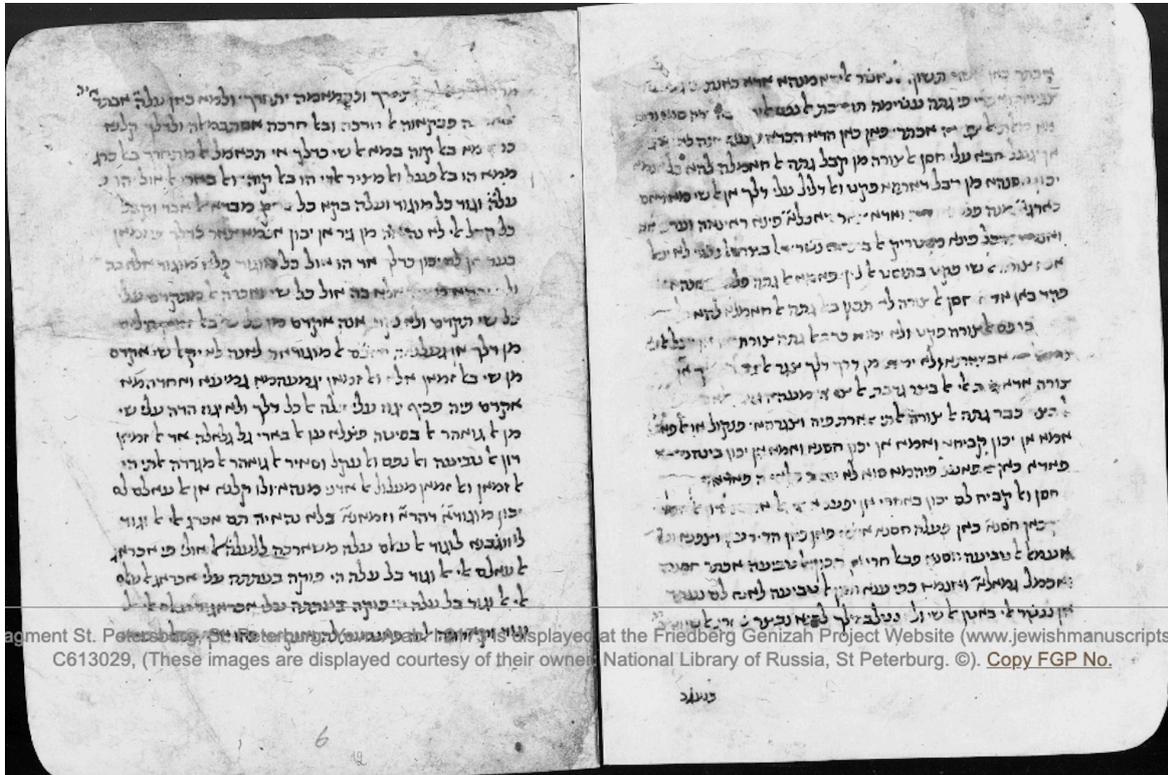


Abbildung 12-4 Digitalisat Frgm. I 2173, S. 12r / 6r (links) bzw. FGP-Nr. C613029



Abbildung 12-5 Digitalisat Frgm. I 2173, S. 13r / 7r + 12v / 6v bzw. FGP-Nr. C613030

Für die Reihenfolge der Fragment-Seiten der Harmonisierungs-Passage ist der Aufsatz von Alexander Treiger relevant, dem zufolge das Enigma Fenton gelöst ist:¹²⁰⁸

Die „מתחרך“-Kustode / „متحرك“-Kustode und ihre Folgen

Die „מתחרך“-Kustode der Fragment-Seite „18v“ von Yevr.-Arab. I 2173 aus der Zweiten Firkovich-Sammlung wurde von Alexander Treiger eindeutig dem Fragment „12r“ (Fenton 6r) zugeordnet. Seiner Ansicht nach ist das „Enigma Fenton“ gelöst.¹²⁰⁹ Festzuhalten ist, dass die Folgeseite, auf die die Kustode verweist, rechts oben, wo die Kustode wiederholt wird, einen Wasserschaden hat und die vorhergehende Fragment-Seite „18“ von Paul Fenton nicht eingeordnet war, weil er sie mit einem „no equivalent“ versehen hatte.¹²¹⁰

Treiger schreibt zu der Anordnung der arabischen Fragmente: „The enigma of „MS Fenton“ was not easy to solve. The breakthrough came when I realized that the folios of “MS Fenton” have a one-to-one correspondence to folios of the original manuscripts (for the most part, A, but also B, C, E, and F), once the manuscripts that are currently in disarray (i.e., A and C) are put back in the correct order.”¹²¹¹ Nicht erwähnt ist hier Fentons Zusammenfassung der Folien in Gruppen, so dass z.B. eine genaue eins-zu-eins-Zuordnung der Seiten nicht erkennbar ist und wo bei 4b–7 noch das Fragment „18“, das Paul Fenton als „no equivalent“ bezeichnete, und das Fragment „19“ eingefügt werden müssen.¹²¹²

In der Fußnote steht:¹²¹³

„MS C. fol. 18 is clearly followed by fol. 12 [6], because the custos on fol. 18^v is מתחרך (متحرك), the first word of fol. 12^r [6^r]. Moreover, one can see (even on black and white digital images) that fols. 12 [6]–13 [7] are the medium bifolio; that fols. 10 [4]–11 [5] are a bifolio; and that fols. 18–19 are also a bifolio.”¹²¹⁴

Es handelt sich um die Seiten aus dem Fragment I 2173 aus der Zweiten Firkovich-Sammlung.

¹²⁰⁸ Treiger: „The Longer Theology of Aristotle in al-Andalus“ in *Intellectual History of the Islamic World*, 2020 (8. Dezember 2020 Eingang, Vor-Veröffentlichung im Februar 2021 erhalten), S. 1–26, ebenso *Intellectual History of the Islamic World 9 (2021)*, 338–363.

¹²⁰⁹ Treiger 2020 (S. 1–26) und 2021 (S. 338–363).

¹²¹⁰ Fenton 1986, S. 247.

¹²¹¹ Treiger 2020, S. 21; 2021, S. 358.

¹²¹² Ein weiterer noch zu klärender Fall ist die judäo-arabische Fragment-Seite mit der Beschriftung „Mīmar IX“: durch Fentons Zusammenfassung der Fragment-Seiten in Gruppen ist nicht erkennbar, ob diese für die Traktat-Einteilung so bedeutende Seite mit der Beschriftung „Mīmar IX“ noch vorhanden war.

¹²¹³ Treiger 2020, S.22, Nr. 64; Treiger 2021, S. 359, Nr. 64.

¹²¹⁴ Die benutzte Darstellung des Manuskripts stand mir nicht zur Verfügung.

Nicht vollständig gelöst bleibt Folgendes:

- Die vermutete Zählung von Andrei Borisov auf den Blättern sowie der nicht nachzuvollziehende Vergleich zu deren Anordnung bei K.B. Starkova.
- Paul Fentons Zusammenfassungen der Fragment-Seiten sind im Einzelnen nicht eindeutig zuzuordnen. Warum fasste er die Seiten in geschlossene Gruppen zusammen, deren neue fortlaufende Durch-Nummerierung (4-5-6-7) noch Zwischen-Ergänzungen (die Fragment-Seiten 18 und 19) braucht, um inhaltlich einen Sinn zu ergeben?
- Die Kustode von 18v ist nicht klar entzifferbar. Neben מתחרך gibt es auch andere Lesarten, zumal der Buchstabe Kāf am Ende ein ungewöhnliches Kāf wäre, selbst in diesem Fragment, s. z.B. die vergleichbare Kustode 10v מואפק, die auf ein Qāf schließen ließe. Das ergäbe eine Kustode מתחק.
- Unabhängig davon, wie die sogenannte מתחרך-Kustode gelesen wird, z.B. ob als *mutaḥarrik*, bleibt ein grundsätzliches Rekonstruktions-Problem: Die Folgeseite beginnt mit einem Wasserschaden.
- Paul Fenton hatte zudem „18“ mit „no equivalent“ titulierte und nicht eingeordnet. Das stellt Forscher vor ein weiteres Rätsel. Denn auch die Kustode dazu muss erschlossen werden. Dann ergeben sich erstaunliche Konsequenzen. Mit der Kustode auf 10v liegt die Vermutung nahe, dass „18“ aus einer „11“ verbessert wurde. Im Folgenden eine „11“ als neue Zählung für Paul Fentons „5“ anzusetzen, würde nicht in die Zählung passen, eher diese in eine „15“ zu ändern. Denn es folgen nach der „18“ [11] vor der „5“ noch die Seiten 12 (Fenton „6“), 13 (Fenton „7“), 19 [die dann eine „14“ wäre].
- Auch eine weitere Seite „7“ bzw. „1“ (Fenton) zeigt ein Problem. Die Fragment-Seite wäre nach der 10–11–12-Zählung eine „16“ oder „1“ bei Neubeginn einer Zählung.
- Die „19“ könnte nach dieser Zählweise in eine „14“ korrigiert werden, zumal sie vielleicht aus einer „14“ in eine „19“ verbessert worden war.
- Klare „Bifolien“ sind im Digitalisat I 2173 auch nicht die Einzelseite 14v bzw. 19v und die „no equivalent“-Seite „18“. Diese enthält ein weiteres Problem: Wenn „18v“ auf einem Folium ist, d.h. auf einem Blatt, bestehend aus zwei Seiten auf der Vorderseite und zwei Seiten auf der Rückseite, kann „18“ eigentlich keine Einzelseite sein.
- Die „nebeneinandergelegten“ Seiten entsprechen z.T. nicht den jeweils zusammengehörenden Seiten der Folien.
- Es ist zu klären, ob für die drei aufeinanderliegenden Folien, die eine Einheit bilden, zuvor folgende Zählung vorlag:
(9–)10–11–12–13–14–15– (16 bzw. „1“ bei Neubeginn einer Zählung)?

Dass man die Seiten so anordnen kann, wie es bei Treiger auf S. 22 in der Fußnote Nr. 64 steht, ergeben die Übersetzung der judäo-arabischen Fragmente und der Parallelvergleich mit der Übersetzung der lateinischen Fassung. Leider bietet die Tabelle der Fragmente von Treiger, z.B. für C (= I 2173), noch keine deutliche Erhöhung der Übersichtlichkeit für die Einordnung und Zählweise der Fragmente.¹²¹⁵ Die folgenden Abbildungen zeigen noch einmal „Bifolien“ und geben einen kleinen Einblick in die nicht einfache Zuordnung. Rote Markierungen weisen auf offene Fragen hin.

Die Fragment-Seite „18“ ist kein „Bifolium“ bzw. Folium mehr, sondern besteht aus einer einzelnen Seite. Paul Fenton schrieb: „no equivalent“ und ordnete sie daher auch nicht ein. Die im Fragment 2173 abgebildeten Seiten gehören nicht zusammen.

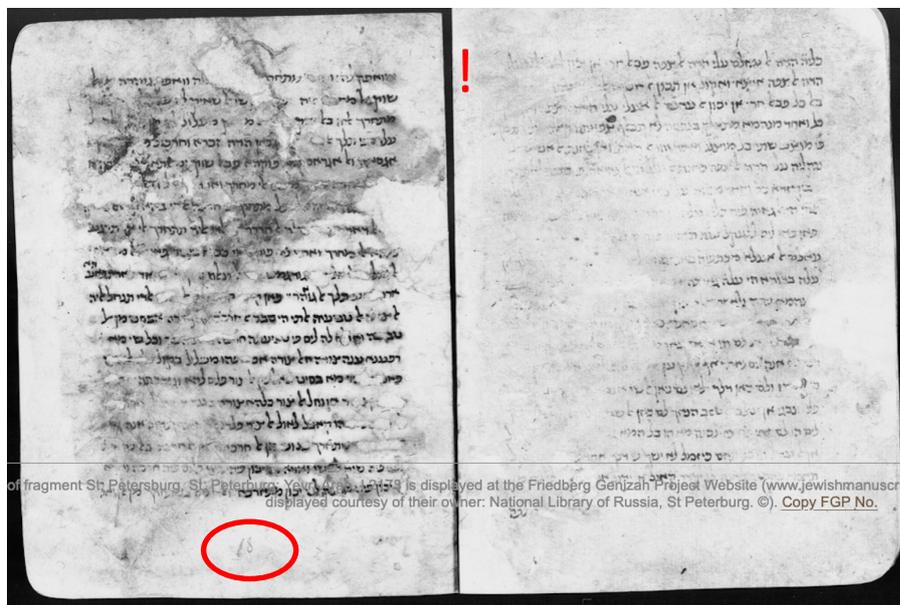
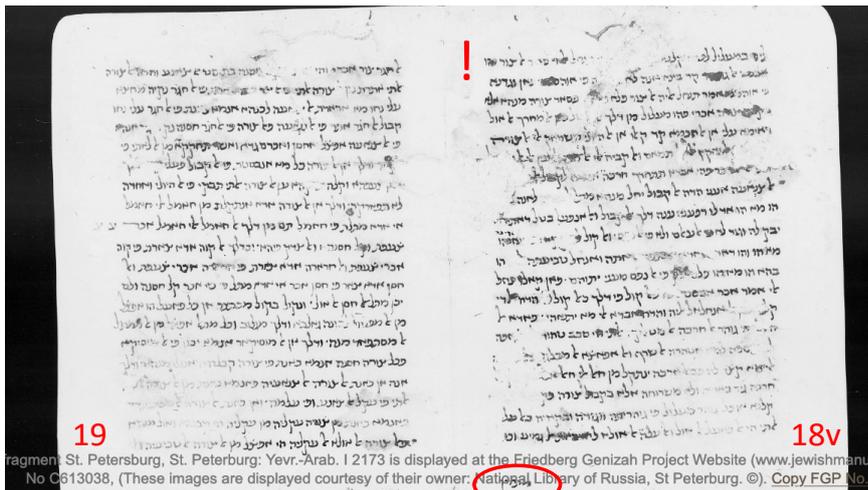


Abbildung 12-6 Digitalisat Frgm. I 2173, Seite „18r“ bzw. FGP-Nr. C613035

Das folgende Digitalisat der Seite „18v“ zeigt auf dem Folium die Fragment-Seite 19 mit der Seite 18v auf der rechten Seite und der Kustode „מתחרך“, die nicht eindeutig wie „מתחרך“ aussieht. Nach der besprochenen Zählung ist zu klären, warum Fragment-Seite „18“ eine Einzelseite ist und 18v nicht.

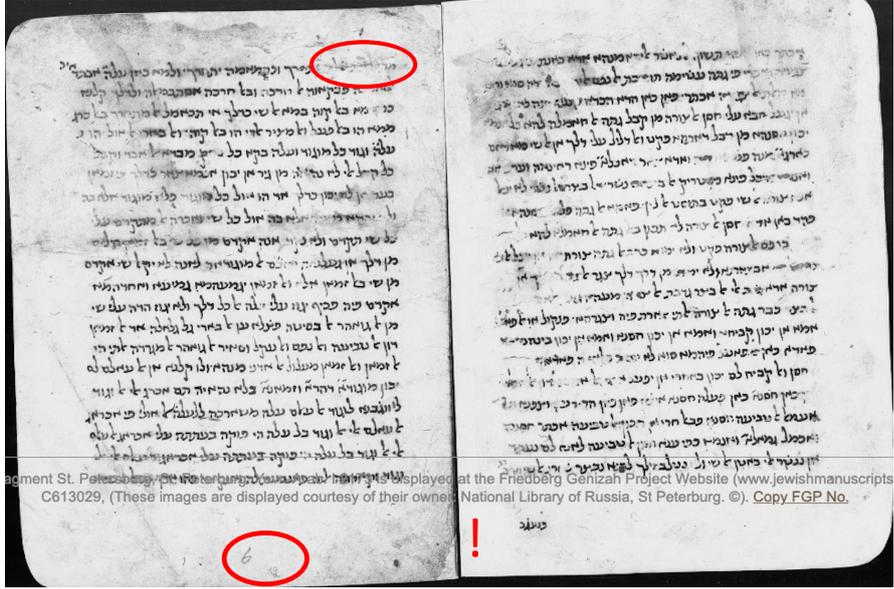
¹²¹⁵ Alexander Treiger 2020, S. 22 und 2021, S. 359: „The table is provided herein as a tool that will hopefully facilitate future research.“



Fragment St. Petersburg, St. Petersburg: Yevr.-Arab. I 2173 is displayed at the Friedberg Genizah Project Website (www.jewishmanuscripts.com). No C613038, (These images are displayed courtesy of their owners: National Library of Russia, St. Petersburg. ©. Copy FGP No.

Abbildung 12-7 Digitalisat Frgm. I 2173, Seite „18v“ bzw. FGP-Nr. C613038

Auch die folgende Fragment-Seite „12“ bzw. „6“ auf der linken Seite gehört offenbar nicht mehr zu einem Folium. Die Kustode „מתחרך“ als erstes Wort ist wegen der Beschädigung des Fragmentes nicht deutlich erkennbar. Als Folium-Partner würde man für Fragment 12 / 6 nach der besprochenen Zählung „13v“ bzw. „7v“ erwarten. Die nachfolgende Anordnung zeigt eine andere Seite. Bei einer richtigen Anordnung wäre zu klären, welche Seite was für eine Nummer erhält.



Fragment St. Petersburg, St. Petersburg: Yevr.-Arab. I 2173 is displayed at the Friedberg Genizah Project Website (www.jewishmanuscripts.com). No C613029, (These images are displayed courtesy of their owners: National Library of Russia, St. Petersburg. ©. Copy FGP No.

Abbildung 12-8 Digitalisat Frgm. I 2173, Seite 12r / 6r bzw. FGP-Nr. C613029

Fazit

Ein Problem liegt weiterhin in der Anordnung der Nummerierungen, in der Zählweise, in den getrennten Folien-Seiten sowie deren Zusammenlegung und wartet auf weitere Erforschung.

Die judäo-arabischen Fragmente für Mīmar XI

Der Großteil der Fragmente von Mīmar XI ist verloren. Nur der Anfang und der Schluss sind bisher erhalten. Das Fragment ENA 3717.6.1r+v (Diet 112.11–113.16) dient als Grundlage für den Anfang. Für den Schluss von Mīmar XI sind vier Fragment-Seiten mit jeweils 15 Zeilen aus Fragment II 1198 erhalten.¹²¹⁶ Sie beinhalten Diet 118.6–120.1. Die erste Seite, bei Borisov S. 71, ist nun mit S. „25“ beziffert, es folgen eine korrigierte Ziffer „95“ und eine Ziffer „26“. Die letzte Seite mit einer korrigierten Ziffer „94“ und der FGP-Nummer C529956 (30r) enthält den hervorgehobenen Titel „Mīmar XII“ (Lf). Sie kann damit dank der Parallelisierung von Lf und Kf inhaltlich dem Schluss von Mīmar VIII der Kf zugeordnet werden und somit auch dem plotinischen Text. In der Parallelisierungs-Tabelle folgt nach dem Ende von Mīmar VIII der Kf Mīmar IX (Kf), dessen Entsprechung Mīmar XII in der Lf ist. Der Textvergleich vor dem Traktat-Beginn XII der judäo-arabischen Lf ergibt eine fast wörtliche Übereinstimmung mit der arabischen Kf.

Die judäo-arabischen Fragmente für Mīmar XIV

Für den Schlussteil von Mīmar XIV bildet das Bodleian-Fragment *Bodleian Library Heb.e. 44* (Oxford 14tes Jh.) die Basis. Es beinhaltet die 8 aufeinander folgenden Fragment-Seiten 86a–89b. Diese entsprechen relativ wortgetreu dem Text von Dieterici, so dass eine Übereinstimmung der Texte auch für die fehlenden judäo-arabischen Fragmente vermutet werden kann. Im Folgenden wurden die 8 Fragment-Seiten 86a–89b von mir mit der Stellenangabe bei Dieterici ergänzt:

| | |
|-------------------------|-------------------------|
| 86a: Diet 162.17–163.10 | 86b: Die 163.10–164.2 |
| 87a: Diet 164.2–164.17 | 87b: Diet 164.17–165.14 |
| 88a: Diet 165.14–166.9 | 88b: Diet 166.9–167.4 |
| 89a: Diet 167.4–167.17 | 89b: Diet 167.18–168.13 |

Da diese Fragment-Seiten größtenteils mit dem Dieterici-Text übereinstimmen, geben sie in Appendix 12.3 den Anlass, die fehlenden Fragment-Seiten anhand der Dieterici-Edition für ein weiteres Auffinden und Zuordnen zu rekonstruieren.

¹²¹⁶ S. Paul Fenton 1986, S. 248–49.

12.3 Ein Rekonstruktionsversuch der verlorenen judäo-arabischen Fragmente

Was wurde in der Langfassung im jüdischen Kulturkreis als zentral angesehen? Hinweise können auch die nicht-vorhandenen judäo-arabischen Fragmente geben. Es fällt auf, dass diese bei einer versuchten Rekonstruktion vor allem Plotins zentrale Lehre zum Inhalt haben: Die *Ellampsis*-Lehre am Ende von Mīmar IV und in Mīmar XI und die Genesis der geistigen Welt, in der die Ideen sind, am Ende von Mīmar XIV. Plotins Vermächtnis ist seine zentrale Lehre. Diese wurde weitervermittelt. Vieles spricht dafür, dass die fehlenden Fragmente fehlen, weil sie Schlüssel-Texte enthalten. So ist die Hoffnung groß, dass sie noch in einer Sammlung als Fragment existieren.

Im Folgenden sind daher die verlorenen judäo-arabischen Fragmente für eine leichtere Auffindung und ein besseres Verständnis für das, was fehlt, „rekonstruiert“ worden. Die bisherigen Untersuchungen haben gezeigt, dass der arabische Text, dort, wo es keine Ergänzungen gibt, dem judäo-arabischen Text sehr ähnelt, oft sogar wortidentisch ist. Die ungefähr so vermuteten fehlenden Fragmente wurden deshalb auf der Basis von Dietericis arabischen Text ins Judäo-Arabische transkribiert und mit Dietericis Übersetzung dargestellt. Ich habe mich für den Dieterici-Text entschieden, da er momentan noch lesbarer und verfügbarer ist als der Text aus der Aya Sofya-Sammelhandschrift und weil er zu großen Teilen auf nur einer Handschrift, Sprenger 741, basiert. Es hat sich durch den Vergleich der Traktat-Einteilungen gezeigt, dass dieses Manuskript Elemente aus einer älteren Überlieferung erhält. Daher ist der Dieterici-Text für eine Transkription ins Judäo-Arabische geeignet. Die erhaltenen Fragmente belegen, dass die wesentlichen Themen und Plotin-Passagen und Termini, die bei Dieterici vorkommen, auch in der judäo-arabischen Fassung erhalten sind. Wesentliche Begriffe sind im folgenden Text *fett* hervorgehoben.

Bisher sind in der Forschung weder die fehlenden judäo-arabischen Passagen aus dem Arabischen für eine leichtere Wiederentdeckung ins Judäo-Arabische transkribiert noch im Lateinischen die Hauptergänzungen zur Kf wie in Kap. 4.2 dieser Arbeit kenntlich gemacht worden. Beides ist für eine Interpretation der Fassungen, ihr Verhältnis zueinander und das Auffinden der fehlenden Fragmente hilfreich. Es wird deutlich, welche Texte fehlen. So lässt sich z.B. feststellen, dass Kapitelanfänge (I, V, XIII, XIV) fehlen sowie Passagen, die die Gottesschau (IV), Astrologie (XI) und Schöpfungsgeschichte (XIV) betreffen. Das legt thematische Gründe für ein Fehlen der Fragmente nahe. Die rekonstruierten Fragmente zeigen somit die Bedeutung sowohl der behandelten plotinischen Lehren und Themen als auch der „Theologie“ für die Leserschaft.

In den erhaltenen judäo-arabischen Fragmenten lassen sich folgende Unterschiede gegenüber dem arabischen Dieterici-Text ausmachen:

- Häufiger im JA die Präposition min (87b6 + 88a16) statt fi bei Diet
- Präposition li statt min (89a4)
- 3. Person Plural Imperfekt: Alif wird nicht am Wortende geschrieben, da es auch nicht gesprochen wurde (88a18; 89a4+9+10)
- Hamza in der Wortmitte mit Hamza-Träger geschrieben (87a13+15), am Wortende fehlt es (87b13)
- Alif maqṣūra „ﺀ“ wird im Judäo-Arabischen als Jod „י“ wiedergegeben (87a15)
- Buchstabe Fā‘ oft statt Wāw (89a8)

Einzelne judäo-arabische Wörter werden in ihrer Schreibweise so wiedergegeben, wie sie in den erhaltenen Fragmenten bereits vorkommen.

Der verlorene judäo-arabische Text aus Mīmar IV, der Diet 51.7–54.2 entspricht:

Tabelle 12-7 Transkription von Diet 51.7–54.2 ins Judäo-Arabisch

| | |
|--|--|
| Das fehlende Judäo-Arabisch wird im Folgenden aus Diet 51.7 (entspricht AS 135v10) – Diet 54.2 rekonstruiert und transkribiert und mit Dietericis deutscher Übersetzung wiedergegeben. Dietericis deutscher Text ist nicht an moderne Sprach-Regeln angepasst. | |
| Diet 51.7–52.12 | |
| <p>בתוסט אלעקל ' ואלנור אלאול ליס הו בנור פי שי לכנה נור וחדה קאים בדאתה פלדלך צאר דלך אלנור ינר אלנפס בתוסט אלעקל בגיר צפאת כצפאת אלנאר וגיראה מן אלאשיא אלפאעלה ' פאן גמיע אלאשיא אלפאעלה אנמא אפאעילהא בצפאת פיהא לא בהויתהא פאמא אלפאעל אלאול פאנה יפעל אלשי בגיר צפה מן אלצפאת לאנה ליסת פיה צפה אלבתה לכנה יפעל בהויתה פלדלך צאר פאעלא אולא ופאעל אלחסן אלאול אלדי פי אלעקל ואלנפס '</p> | <p>„vermittelt des Geistes. Das erste Licht ist aber nicht ein Licht in irgend einem Dinge, sondern es ist ein Licht allein in seinem Wesen bestehend, und deshalb erleuchtet dies Licht die Seele vermittelt des Geistes, ohne solche Eigenschaften zu haben, wie etwa die Eigenschaft des Feuers und anderer schaffender Dinge ist. Denn sie alle üben ihre Wirkungen nur durch Eigenschaften in ihnen aus, nicht aber durch das, was sie an sich sind. Dagegen schafft der Urschaffer das Ding ohne irgend eine Eigenschaft, denn es liegt ja überhaupt keine Eigenschaft in ihm, er schafft durch sein Ansichsein und wird deshalb zu einem Urschaffer und zugleich zum Hervorrufener der Urschönheit, welche in dem Geist und der Seele ist.</p> |

פאלפאעל אלאול הו פאעל אלעקל אלדי¹²¹⁷ הו עקל דאים
לא עקלנא לאנה ליס בעקל מסתפאד וליס הו מכתסבא ' ונחן ממתלון דלך גיר אנה אן געלבא מתאלנא מתאלא
חסיא לם יכן מלאימא למא נריד אן נמתלה בה לאן כל מתאל חסי אנמא יכון באלאשיא אלחסיא אלדאתרה
אלאשיא אלדאתרה לא תקדר עלי חכאיה מתאל אלישי אלדאים פינבגי אן נגעל מתאלנא עקליא ליכון מלאימא
אלשי אלדי ארדנא אן נמתלה¹²¹⁸ ' פיוון חנינד **כאלדהב**
אלדי מתל **בדהב** אכר מתלה גיר אנה אן אלקי **אלדהב**
אלדי כאן מתאלא וסכא משובא בבעץ אלאגסאם אלדנסה
נקי וכלץ אמא באלעמל ואמא באלקול '

פנקול אן **אלדהב אלגיד** ליס הו אלדי נרי פי טאהר
אלאגסאם ולכנה אלכפי **אלבאטן** פי אלגסם תם נצפה
בגמיע צפאתה ' וכדלך ינבגי אן נפעל אדא ארדנא תמתיל
אלשי אלאול באלעקל ודלך אנה לא נאכד אלמתאל אלא
מן אלעקל אלנקי אלצאפי פאן ארדת אן תערף אלעקל
אלנקי אלצאפי מן כל דנס פאטלבה מן **אלאשיא**
אלרוחאניה ודלך אן **אלרוחאניה כלהא צאפיה נקיה**
פיהא מן אלחסן ואלגמאל מא לא יוצף פלדלך צארת
אלרוחאניה כלהא עקולא בחק ופעלהא פעל ואחד והו
אן תנטר פתציר אליהא ואיצא כאן אלנאטר ישתאק אלי
אלנאטר אליהא לא לאן להא אגסאמא לכן באנהא עקול
צאפיה נקיה ואלנאטר ישתאק אלי אלנאטר אלי **אלמר**
אלחכים אלשריף לא מן אגל חסן גסמה וגמאלה לכן מן
אגל עקלה ועלמה ' ואן כאן הדא הכדא
קלנא אן חסן אלרוחאניין פאיק גדא לאנהא יעקלון
עקלא דאימה¹²¹⁹

So ist denn der **Urschaffer** der Hervorrufers des Geistes, welcher eben ein ewiger Geist, nicht aber unser Geist ist, denn jener Geist ist weder gespendet noch erworben. Wir stellen dies in einem Gleichniss dar, jedoch ist dabei zu bedenken, dass, wenn wir etwas sinnlich Fassbares als Gleichniss setzen, dies dem, was wir so darstellen wollen, nicht entspricht; denn jedes sinnliche Gleichniss ist nur von sinnlich fassbaren, vergänglichen Dingen hergenommen. Das Vergängliche kann aber das Ewige nimmer wiedergeben. Wir müssten vielmehr etwas Geistiges als Vorbild nehmen, auf dass es dem, was wir darstellen wollen, entspräche. Somit wäre dies **etwa Gold**, welches **durch** ein anderes **Gold**, das ihm ähnlich ist, dargestellt würde. Nur dass, wenn das **Gold**, welches als Gleichniss dient, schmutzig, [52] mit einigen anderen unsaubereren Körpern vermischt gefunden würde, es dann, sei es durch That oder Wort, gereinigt und geläutert würde. Wir behaupten nun, dass das **gute Gold** nicht jenes sei, welches wir an der Aussenseite des Körpers bemerken, sondern dies ist vielmehr das im **Innern** des Körpers verborgene, und beschreiben wir dies dann mit allen seinen Eigenschaften. So müssen wir nun auch verfahren, wenn wir das Urding im Geist bildlich darstellen. Wir können das Gleichniss nur von dem reinen, lauterem Geist hernehmen. Willst du aber erkennen, was der reine, von allem Schmutz lautere Geist sei, so suche ihn von den **geistlichen Dingen** herzunehmen, denn alles **Geistliche ist lauter und rein. In ihm liegt unbeschreibliche Schönheit und Anmuth, und deshalb ist alles Geistliche wahrhaft Geist und sein Thun nur eins.** Deshalb muss man auch darauf schauen und dahin drängen, auch sehnt sich der Betrachtende darauf zu schauen, nicht weil das Geistliche Körper hätte, sondern weil es reiner, lauterer Geist ist und der Betrachtende sich wohl sehnt, **den weisen, erhabenen Mann zu erblicken, nicht etwa, weil sein Körper schön und anmuthig ist, sondern wegen seines Geistes und Wissens.** Verhält es sich nun so, **so behaupten wir, dass die Schönheit der geistlichen Wesen sehr hoch steht, denn sie sind stets geistig erfassend**“ (Diet S. 52–53 der deutschen Übersetzung)

¹²¹⁷ AS 136.1.

¹²¹⁸ S. Diet 51.18.

¹²¹⁹ Vgl. FGP-Nr. C613028, Zeile 11 (Harmonisierungs-Passage): *He* statt *Nunation*.

לא ינצרף אלחאל במרה נעם ומרה לא ועקולהם תאבתה נקיה צאפיה לא דנס פיהא אלבתה פלדלך ערפו אלאשיא אלתי להם כאצה אלשריפה אלאלאהיה אלתי לא תעקל ולא תבצר פיהא שי סוי אלעקל וחדה ' ואלרוחאניון אצנאף ודלך אן מנהם מן יסכן אלסמא אלתי פוק הדה אלסמא אלנגומיה ואלרוחאניון אלסאכנון פי תלך אלסמא כל ואחד מנהם פי כליה פלך סמאיה אלא אן לכל ואחד מנהם מוצעא מעלומא גיר מוצע צאחבה לא כמא יכון אלאשיא אלגרמיה אלתי פי אלסמא לאנהא ליסת באגסאם ולא תלך אלסמא גסם איצא פלדלך צאר כל ואחד מנהם פי כליה תלך אלסמא ' ונקול אן מן ורא הדא אלעאלם סמא וארץ ובהר וחיואן ונבאת ונאס סמאויון וכל מן פי הדא אלעאלם סמאיי וליס הנאך שי ארציי אלבתה ואלרוחאניון אלדין הנאך מלאימון ללאנס אלדי הנאך לא יתגיר בעצהם מן בעץ וכל ואחד לא ינאפי צאחבה ולא יצאדה בל יסתריח אליה ' ודלך אן מואדהם מן מעדן ואחד וקרארהם וגוהרהם ואחד והם יבצרון אלאשיא אלתי לא תקע תחת אלכון ואלפסאד וכל ואחד מנהם יבצר דאתה פי דאת צאחבה לאן אלאשיא אלתי הנאך נירה מצייה וליס הנאך שי מטלם אלבתה ולא שי חאסי לא ינטבע בל כל ואחד מנהם ניר טאהר לצאחבה לא יכפי עליה מנה שי לאן אלאשיא הנאך ציא פי ציא

„und wandeln sich nicht im Zustand durch einmal Ja und einmal Nein, vielmehr ist ihr Geist feststehend, rein, lauter, durchaus kein Schmutz ist an ihnen. **Deshalb erkennen sie die Dinge, welche ihnen speziell eigen, nämlich das erhabene Göttliche, welches sonst nicht geistig erfasst und worin nichts als der Geist allein erschaut wird.** Diese Geistwesen zerfallen in verschiedene Arten. Eine derselben bewohnt den Himmel, welcher über diesem Sternenhimmel ist. Von den **Geistwesen**, die in diesem Himmel hausen, ist jedes einzelne im Ueberall seiner Himmelsphäre. Nur hat jedes derselben eine bekannte Stelle, die eine andere ist, als die seines Genossen. Sie sind also nicht wie die körperlichen Dinge (Sterne) im Himmel, denn sie sind [53] keine Körper, noch ist jener Himmel ein Körper, und deshalb ist jedes von ihnen im Ueberall dieses Himmels. **Wir behaupten**, dass es hinter dieser Welt einen anderen Himmel, Erde, Meer, Thier, Pflanze und Menschen, nämlich himmlische, giebt. Alles, was in jener Welt ist, ist himmlisch, dort giebt es durchaus nichts Irdisches. Die Geistwesen dort entsprechen dem dortigen Menschen, nicht ist der eine von ihnen vom anderen verschieden. Keiner ist dort mit den Genossen im Gegensatz, noch ihm widersprechend, sondern ihm vertrauend. Dies rührt davon her, dass ihre Entstehung aus einer Quelle stammt. Ihr Grund und ihre Substanz ist nur eine, sie sehen die Dinge, welche dem Entstehen und Vergehen nicht anheimfallen. Jedes von ihnen sieht sein Wesen im Wesen des anderen. Denn die Dinge dort sind lichtartig und leuchtend. Dort ist nichts Dunkles, noch etwas sinnlich Fassbares, Unfügsames, vielmehr ist jeder einzelne von ihnen lichtartig, sichtbar seinem Genossen, nichts von ihm ist jenem verborgen, denn die Dinge dort sind Strahl in Strahl,¹²²¹

¹²²⁰ Plot.5.8[31].3.27.

¹²²¹ Diet S. 53–54 (deutsche Übersetzung).

Diet 53.11 (entspricht AS 137r1) bis 54.2 (und den Anfang von Mīmar V)

פלדלך צארת כלהא יבצר בעצהא בעצא ולא יכפי עלי בעין
שי ממא פי בעין אלבתה אד לים נטרהם באלאעין
אלדאתרה אלגסדאניה אלואקעה עלי סטוח אלגראם
אלמכונה בל אנמא נטרהם באלאעין אלעקליה
ואלרוחאניה אלחי אגתמע פי חאסתהא אלואחדה גמיע
אלקוי אלתי ללחואס אלכמס מע קוה אלחאסה אלסאריה
הנאך מכתפיה בנפסהא מסתגניה ען אלאתגראק פי
אלאלת אללחמיה אד לים בין מרכז דאירה אלעקל ובין
מרכז דאירה אבעאדה אבעאד מסאחיה ולא כטוט כארגה
ען אלמרכז אלי אלדאירה לאן הדא מן ספאת אלשאכאל
אלגרמיה פאנמא אלשאכאל אלרוחאניה בכלאף דלך
אעני אן מראכזהא ואלכטוט אלתי תדור עליהא ואחדה
וליס בינהמא אבעאד [...]'

אלמימר אלכאמס [...]

פנקול אן אלבארי עז וגל למא בעת אלנפס אלי עאלם
אלתכוין ליגמע בינהא ובין אלשיא אלואקעה תחת אלכון
ואלפסאד בחלולהא פי אלבדן אלחסי [...]

„und erblickt deshalb der eine von ihnen den anderen, und ist durchaus nichts von dem, was im andern ist, jenem verborgen. Denn ihre Betrachtung findet nicht durch vergängliche, leibliche Augen statt, die ja nur auf die Fläche der in's Dasein gerufenen Dinge fällt. Ihre Betrachtung geschieht vielmehr **durch geistige und geistliche Augen**. In ihrem einen Sinn sind alle Kräfte, die den fünf Sinnen eigen sind, mit der alles durchdringenden Sinneskraft, die sich selbst genügt und nicht in fleischliche Organe sich zu versenken braucht, vereint. Denn zwischen dem Mittelpunkt des Geistkreises und dem Mittelpunkt der Distanzenwelt giebt es weder messbare Entfernungen noch Linien, die vom Mittelpunkt zur Peripherie hin ausgingen. Solches gehört ja zu den Eigenschaften der körperlichen Figuren. **Die geistlichen Figuren [54] sind dem gerade entgegengesetzt. Ihr Mittelpunkt und die ihn umkreisenden Linien sind Eins, zwischen beiden giebt es keine Distanzen.** [...]

V. Buch. [...]

Wir behaupten: Als der erhabene Schöpfer die Seelen zur Welt dieser Schöpfung entsandte, um sie mit den dem Entstehen und Vergehen anheimfallenden Dingen dadurch zu verbinden, dass sie in diesem Sinnenleib [...].¹²²²

Im Folgenden sind die fehlenden judäo-arabischen Fragmente aus Mīmar XI für eine leichtere Auffindung transkribiert worden:

Transkription von Diet 113.16–118.6 ins Judäo-Arabisches mit dessen deutscher Übersetzung¹²²³:

113.16–114.17, 114.18 (Plot. 5. 8.11)–115.16, 115.16–116.6, 116.7–117.7, 117.7–118.6.

¹²²² Diet S. 54–55 (deutsche Übersetzung).

¹²²³ Dietericis deutscher Text ist nicht an moderne Sprach-Regeln angepasst.

Tabelle 12-8 Transkription von Diet 113.16–118.5 ins Judäo-Arabische

| Diet 113.16–114.17 | |
|--|---|
| <p>אדא כאן גסמיא אן ינטר אלי תלך אלצורה נטרא כליא פי באטנהא וטאהרהא מעא לאנהא אנמא ינטר אליהא והו כארג מנהא לאנהא ואקעה תחת אלחס פלדלך לא יקדר אחד גסמאני אן ינטר אלי תלך אלצורה כנה מנטרהא ללעלה אלתי דכרנאהא אנפא פאדא ארדת אן תנטר אלי תלך אלצורה פארגע אלי נפסך וכן כאנג נפס בלא גסם תם אנטר אלי תלך אלצורה כאנהא שי ואחד לא אכתלאף פיהא פאנג מתי פעלת דלך ראית אלצור באסרהא ברויה עקליה ואמתלאת מן חסנהא ובהאיאה ' וכמא אנך אדא ארדת אן תנטר אלי בעץ סאדה אלנגום קאנמא תלקי בצרך עליה אלקא כליא כאנג תנטר אלי טאהרהא ובאטנהא פתנטר אלי נורה וחסנהא במנטר עאל כדלך פאפעל אדא ארדת אן תנטר אלי תלך אלצורה אלנירה אלמצייה אלבהיה פאנג אדא קוית אן תראהא רויה לא נקצאן פיהא ולא תפציל קוית אן תנטר אלי חסנהא ובהאיאה פאדא למ יקדר אחד אן ינטר אלי דלך אלצו אלעאלי פלילק בצרה עלי סאדה אלנגום ליחרץ אן יראהא רויה מסתקצאה פאנה סירי פיה בעץ חסן דלך אלעאלם אלעאלי לאנהא מתאל וצנמ לה פאדא אמחלא מן חסן דלך אלסיד אלניר צאר פי אלחסן ואלבהא כאנהא מתחד בה ליכונא כאנהמא שי ואחד ואן בקי עלי האלה מתוחדא בה ולם יפצל דאתה מנה צאר הו אלסיד¹²²⁴ אלניר ואן בקי עלי האלה מנפרדא בדאתה ופצל דאתה מוה למ יכן הו ודלך אלסיד שיא ואחדא ודלך אנה יכסוה מן בהאייה וחסנהא פיכונ כאנה הו פי אלבהא ואלחסן</p> | <p>(„Der Betrachter kann“) „wenn er körperlich ist, diese Form nicht ganz und gar innen und aussen zugleich betrachten, denn er sieht sie nur, während er aussen steht, da sie dann der sinnlichen Wahrnehmung anheimfällt. Daher kann wegen der früher erwähnten Ursache kein körperliches Wesen diese Form, wie es sein müsste, wirklich erblicken. Willst du aber diese Form so erblicken, so [114] kehre zu dir selbst zurück und sei, als wärst du eine Seele ohne Leib. Dann blicke auf diese Form, als wäre sie Eins, ohne Unterschied in sich. Thust du dies, so siehst du die Formen allesamt in geistiger Weise und bist voll von ihrer Schönheit und ihrer Anmuth. Wie nun, wenn du auf einen der Sternherrn blicken willst, und in allgemeiner Weise den Blick darauf wirfst es dann ist, als sähst du das Innere und Aeussere desselben, und du dann erst in erhabener Weise auf sein Licht und seine Schönheit blicken kannst, so thue auch also, wenn du auf jene leuchtende, strahlende, anmuthige Form blicken willst. Bist du stark, sie in einer Weise zu schauen, in der kein Mangel und keine Trennung ist, so bist du stark, auf ihre Schönheit und ihren Anmuth zu blicken. Kann aber jemand nicht auf jenen erhabenen Glanz blicken, so werfe er seinen Blick auf die Herren der Sterne und begehre er sie in einer vollständigen Weise zu schauen, dann erblickt er sicher darin etwas von der Schönheit jener Hochwelt, da der Stern ein Gleichnis und Bildnis derselben ist. Ist er dann voll von der Schönheit jenes glänzenden (Stern-)Herrn, so ist es, als ob beide in Betreff der Schönheit und Anmuth Eins würden. Bleibt er dann auch allein für sich in seinem Zustande, so trennt er sein Wesen von jenem nicht, und er wird zum glänzenden Sternherrn. Bleibt er aber in seinem Zustande, allein in seinem Wesen und trennt er somit sein Wesen von jenem, so ist er und jener Sternherr nimmermehr Eins, was darin bestände, dass er ihm seine Anmuth und Schönheit anzöge und er wie jener zu Glanz und Schönheit würde.</p> |

¹²²⁴ Gnostiker bezeichnen Sterne als κόπιοι. Ist dies ein Hinweis auf den Verfasser, dass er Gnostiker war?

| | |
|---|--|
| <p>פאדא כאן כדלך ראי היניד הו ואלסיד פי דלך אלעאלם ואחדא וכלמא אראד אן יראה קוי עליה מן אגל אתהאדה מע דלך אלסיד ומעונה אלסיד לה ' </p> | <p>Wenn dem aber so ist, so schaut dann er und der Sternherr auf jene Welt zusammen. So oft er sie sehen will, ist er dann stark dazu, weil er mit diesem Herrn zu Eins geworden ist und derselbe ihm hilft.“¹²²⁵</p> |
| <p>Diet 114.18 (Plot.5.8.11) bis 115.16</p> | |
| <p>פאן הו תרך דלך אלסיד בעד אלקא בצרה עליה ונילה מן נורה וחסנה ורגע אלי דאתה אפתרק דלך אלתוחד וצאר אתנין עלי מא כאנא עליה קבל אן יתוחדא גיר אנא אדא אנתהי אלאנסאן וצאר צאפיא נקיא ולם יתדנס באדנאס אלגסם קדר אן ירגע אלי דלך אלסיד אלדי פארקה פיתוחד מעה דאימה גיר אן אלאוסאן ירבה פי רגועה ודלך אנה יעלם אנה אדא תוחד מע אלסיד וכאן כאלשי אלוואחד לם יכף עליה שי ממא תחתה מן פנא אלעאלם אלספלי ' פכדלך אדא אלקי אלמר אלפאצל בצרה עלי בעץ אלסאדה אלתי פי אלסמא ואטאל אלנטר אליהא אמתלא מן נורה וחסנה וצאר מעה כאנה שי ואחד כלף אלחס מן וראה לילא ירגע אלי אלעאלם אלאספל פיפארק דלך אלסיד ויעדם דלך אלחסן ואלנטר אלי אלבהא אלאעלי פילזמה לדלך לזומא שדידא חתי אדא נטר אליה כאן מעה כאנה שי ואחד ליס הו גירה פאן אשתאק אן ינטר אליה כאנה שי גירה רפצה ואלקא ענה בעידא ' פינבגי אלמר אלפאצל אלמשתאק אלי אלנטר אלי אלעאלם אלאעלי אדא צאר מע בעץ סאדה אלנגום אן יכון עלי אלצפה אלתי וצפנא ואן יחרץ דאימה אן ירי אלעאלם אלאעלי אלדי פוק דלך אלסיד אלדי הו מעה פאן רויה דלך אלעאלם אפצל ואעלי מן רויה עאלם אלסמא ויחרץ אן יציר פיה פאנה אן צאר פיה רגע וקד סאר חסנא בהיא סאטע אללון ללנור אלדי נאל מן תם</p> | <p>„Wenn er dann diesen Herrn, nachdem er seinen Blick darauf geworfen und von seinem Licht und seiner Schönheit erhalten, verlässt und zu seinem Wesen zurückkehrt, so trennt er sich von dieser Einheit und werden sie zu zwei, wie sie vor [115] ihrer Einswerdung waren. Nur, dass der Mensch, wenn er zur Endstufe gelangt und rein und lauter geworden ist und er sich auch nicht mit dem Schmutz des Körpers besudelt hat, im Stande ist, zu diesem Herrn, von dem er sich getrennt hat, immer wieder zurückkehren und fortwährend zu Eins mit ihm zu werden, und dass der Mensch bei dieser seiner Rückkehr Gewinn hat, denn er weiss, dass, wenn er mit dem Herrn zu Eins wird und wie ein Ding mit ihm geworden ist, ihm nichts von der vergänglichen Niederwelt unter ihm verborgen bleibt. Ebenso ist es, wenn der Vortreffliche seinen Blick auf einen Herrn im Himmel wirft und lange darauf schaut, so wird er von dessen Licht und Schönheit voll und ist er wie Ein Ding mit ihm. Er lässt dann die sinnliche Wahrnehmung hinter sich auf dass er nicht zu dieser Niederwelt zurückkehren und von diesem Herrn sich zu trennen, noch dieser Schönheit und des Blickes auf die höchste Anmuth zu entbehren brauche. Dann hängt er ihm deshalb sehr eng an, so dass, wenn er auf ihn blickt, er mit ihm wie Eins und nicht wie etwas Anderes ist. Denn begehrt er auf ihn zu schauen, wie wenn er etwas Anderes wäre, so verachtet der ihn und wirft ihn weit von sich. So muss der vortreffliche Mann, der sich danach sehnt, die Hochwelt zu schauen, wenn er mit einem der Sternherren ist, in der von uns beschriebenen Weise mit ihm sein. Er muss immer danach begehren, die Hochwelt über diesen Herrn, mit dem er ist, zu schauen, denn die Betrachtung jener Welt ist vortrefflicher und erhabener als die Betrachtung der Himmelwelt. Er begehrt dann in ihr zu sein, und wenn er in ihr gewesen, kehrt er zurück und ist schön, anmuthig strahlenförmig, wegen des Lichtes, das er von dort erhielt, geworden.“¹²²⁶</p> |

¹²²⁵ Diet S. 114–115 (deutsche Übersetzung).

¹²²⁶ Diet S. 115–116 (deutsche Übersetzung).

Diet 115.16–116.6

ולא יקדר אחד אן יכון פי חיז אלחס ואלחיואן ואן ירד
 ען אלנטר אליה פאן אראד אחד אן יציר פי **אלעאלם**
אלעקלי פליראה כאנה שי ואחד מעה לא גירה פאנה
 אן פעל דלך דכל פיה וקבל מן **אנואר דלך אלעאלם**
וחסנה וצויה פיכון **הו נירא מצייא חסנא כאנה הו**
 וינבגע אן יעלם אן אלבצר אנמא ינאל אלאשיא
 אלכארגה מנה ולא ינאלהא חתי יכון בחית מא יכון הו
 הי פיחס חנינד ויערפהא מערפה צחיחה עלי נחו קותה
 כדלך **אלמר אלעקלי** אדא אלקי בצרה עלי אלאשיא
 אלאקליה לם ינלהא חתי יכון הו והי שיא ואחדא אלא
 אן אלבצר יקע עלי כארג אלאשיא ואלעקל עלי **באטן**
 אלאשיא פלדלך יכון תוחדה מעהא בוגוה פיכון מע
 בעצהא אשד ואקוי תוחד מן תוחד אלחאס
 באלמחסוסאט '

„Es kann keiner im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung und des Lebens sein und vom Blick darauf zurückgestossen werden. Wenn Jemand aber in der **Geistwelt** sein will, so wird er sie ansehen, als ob er mit ihr eins und nicht etwas von ihr Verschiedenes wäre. Denn wenn er also thut, tritt er in sie ein und nimmt **vom Lichte jener Welt, von ihrer Schönheit und ihrem Glanze an**. Dann wird er **glänzend, leuchtend, schön, als ob er sie (selbst) wäre**. Man muss wissen [116], dass der Blick nur die Dinge, die ausserhalb von ihm sind, erfasst, er erfasst aber dieselben nicht so weit, dass er dabei gleich ihnen würde und er sie dann ganz richtig, seiner Kraft gemäss, wahrnehme und erkennte. Dasselbe gilt von dem **Geistmenschen**. Wirft er seinen Blick auf die Geistdinge, so erfasst er sie nicht so, dass er und sie Eins wären. Vielmehr fällt sein Blick auf das Aeussere der Dinge, und richtet sich der Geist auf das **Innere**. Deshalb findet seine Einswerdung mit ihnen in verschiedener Weise statt, und ist er dann mit einigen derselben stärker und mächtiger Eins, als die Einswerdung der Wahrnehmung mit dem Wahrgenommenen.“¹²²⁷

Diet 116.7–117.11

ואלבצר כלמא אטאל אלנטר אלי אלשי אלמחסוס אצר
 בה אלמחסוס חתי יצירה כארגא מן אלחס אן לא יחס
שיא פאמא אלבצר אלעקלי פיכון כלאף דלך אעני
אנה כלמא אטאל אלנטר אלי אלמעקול כאן אכתר
מערפה ואגדר אן יכון עקלא ' וינבגי אן יעלם אן
 מערפה אלחואס תכון באלשרור ואלאלאם אכתר ממא
 תכון באלעלם ודלך באנהא תדפע ענהא אלשרור
 ואלאלאם אדאכלה עליהא מתל אלסקם פאדא פעלת
 דלך לם יתבת מערפתהא לשדה אלוגע אלדי יערץ מנה
 פלדלך לא יערף אלחאס מערפה צחיחה ' פאמא
 אלצחה פאנהא תכון פי אלחואס כונא מלאימא להא והי
 תלתד בהא פלדלך יערפהא אלחואס מערפה צחיחה
 ודלך אן אלצחה תרתיב פי אלגתת ותלבת מעהא
 ותלזמהא באנהא מלאימה פתתחד בהא פיערפהא
 אלחאס כמערפתה מחסוסאטה פאמא אלסקם פגריב מן

„So oft der Blick lange auf das Wahrgenommene schaut, thut ihm dasselbe Schaden, ja setzt ihn sogar so ausserhalb der sinnlichen Wahrnehmung, dass er nichts wahrnimmt (es ermüdet der Blick). **Mit dem geistigen Blick ist es aber umgekehrt; so oft Jemand den Blick lange auf das nur geistig Wahrnehmbare richtet, wird er reicher an Erkenntnis und fähiger, Geist zu werden**. Man muss nämlich wissen, dass die Erkenntniss der Sinne mehr in Übel und Schmerz als im Wissen stattfindet, denn dieselben müssen Uebel und Schmerz, die in sie wie eine Krankheit eindringen, von sich abstossen. Wenn die Sinne dies aber thun müssen, bleibt ihre Erkenntniss nicht fest, weil eine so starke Pein sie von da betrifft, und deshalb erkennen die Sinne nicht richtig. Die Gesundheit kommt einem Sinn nur in der ihm entsprechenden Weise zu. Derselbe wird durch die Gesundheit ergötzt, und erkennen sie deshalb die Sinne richtig. Denn die Gesundheit ist eine Anordnung in den Körpern; sie weilt mit ihnen und hängt ihnen fest an, deshalb, weil sie ihr entsprechen. Auch wurde die Gesundheit eins mit ihnen, und erkennt der Wahrnehmende dieselbe, wie er überhaupt das

¹²²⁷ Diet S. 116–117 (deutsche Übersetzung).

| | |
|--|---|
| <p>אלחס גיר מלאים לה ואלאשיא אלגריבה אלבעידה מנא לא יחס בהא אלמערפה בל יחס בהא חס אלוגע פאמא אלאשיא אלדאניה אלמלאימה לנא פאנא נחס בהא בחס אלמערפה לא בחס אלוגע ' פאדא כנא עלי הדה אלחאל ערפנא אלאשיא אלחסיה אלדאניה אלתי פינא מערפה צחיחה באלחס ולא ינאל מנהא אלאשיא אלעקליה נילא צחיחה פאן כאן הדא עלי מא וצפנא כאן אלחס אנמא יעלם אלאתאר אלמלאימא לח ויגהל אלאתאר אלגריבה למא ידכל עליה מן אלאלם ואן כאנת מן גנסה פבאלחרי אן יגהל אלאשיא אלעקליה פאנהא גריבה בעידה ענא גדא פלדלך אדא ארדנא אן נדכר שיא עקליא באינא מן אלהיולי אשד דלך עלינא וטננא אנא לא נדרכה פלדלך נפכר וננטר פי אלאמור אלעקליה אלא אן אלאתאר אלעארין מן אלחס פאן אלחס יקול אנא לם אר אלשי אלעקלי וקד צדק אנה לם ירה ולא ירי שיא מן אלעקליאת אבדא פאלשי אלדי יקר באלעקליאת הו אלעקל פאנה אן אנכר אלאשיא אלעקליה אנכר דאתה איצא ודלך אן אלעקל אדא מא ציר נפסה גסמא ואכרגהא מן חיז אלמעקול ואראד אן ירי אלעקליאת בבצר אלאגסאם פלם ימכנה אן ינטר אלי אלעאלם אלעקלי ' ,</p> | <p>Wahrnehmende erfasst. Die Krankheit aber ist etwas der sinnlichen Wahrnehmung Fremdes und ist ihr nicht entsprechend. Das uns Fremdartige und Fernliegende nimmt die Erkenntnis nicht wahr, vielmehr wird dies von der Schmerzempfindung wahrgenommen, dagegen erfassen wir das uns Naheliegende und Entsprechende mit der Erkenntnis, nicht mit der Schmerzempfindung. Wenn wir nun in diesem Zustand sind, erkennen wir die sinnlich wahrnehmbaren und [117] uns nahen Dinge richtig durch die Wahrnehmung, während die Geistesdinge nicht richtig von ihr erreicht werden. Wenn sich dies so verhält, so erkennt die sinnliche Wahrnehmung nur die ihr entsprechenden Eindrücke, die ihr fremd sind. Dies geschieht wegen des in sie eindringenden Schmerzes, obwohl diese Eindrücke noch zu der Wahrnehmung gehören. Dann ist es aber passend, dass sie die Geistesdinge gar nicht kenne, denn diese liegen uns sehr fern und sind uns fremd. Daher ist, wenn wir nun uns an etwas Geistiges, das ja dem Stoffe fern liegt, erinnern wollen, das uns sehr schwer. Wir wännen es nicht erreichen zu können; wir denken also darüber nach und betrachten das Geistige. Der uns zukommende Eindruck rührt jedoch von der sinnlichen Wahrnehmung her. Diese sinnliche Wahrnehmung sagt: Ich kann nichts Geistiges sehen, und darin spricht sie wahr. Sie sah nimmer, noch sieht sie je etwas Geistiges, denn das, was das Geistige erkennt, das ist der Geist, da dieser, wenn er das Geistige verleugnete, auch sein Wesen verleugnen würde. Denn wenn der Geist sich zu einem Körper machte und sich ausserhalb des Bereiches des geistig Erfassbaren setzte und er dann mit dem Auge des Körpers das Geistige sehen wollte, so würde er nicht die Geistwelt beschauen können.¹²²⁸</p> |
| <p>Diet 117.11 (Plot.5.8.12) bis 118.6</p> | |
| <p>וקד קלנא כיה יקדר אן ירי אלאשיא אלעקליה וכיה לא יקדר אן יראהא והו אנה אדא ציר נפסה גיר אלעקליה לם ימכנה אן יראהא ואדא ציר נפסה מנהא ראהא וערפהא מערפה צחיחה ' פאן קאל קאיל פאדא ראי אלעקל אלעאלם וערפה פמא אלדי יכברנא ענה</p> | <p>„So haben wir denn gezeigt, wie der Geist im Stande ist, das Geistige zu sehen, und wie nicht. Wenn er nämlich sich selbst zu etwas Ungeistigem macht, kann er das Geistige nicht erblicken, wenn er aber sich jenem zugesellt, so erkennt er es richtig. Frage nun jemand: Wenn der Geist die Welt sieht und erkennt, was thut er uns von ihr kund?</p> |

¹²²⁸ Diet S. 117–118 (deutsche Übersetzung).

פנקול אנה יכברנא אנה ראי פעל אלבארי אלאול
 והו אלעאלם אלעקלי אלדי הו עלתה ואן דלך
 אלעאלם פיה גמיע אלאשיא בלא נצב ולא תעב ולא
 גד ידכל עליה ואנה ילתד באלאשיא אלתי תולדת מוה
 פימסכהא ענדה ליפרה בנורה ובחסן אלאשיא אלתי
 ולדהא גיר אן אלמשתרי וחדה אול מן טהר כארגא
 מן דלך אלעאלם והו צנם לבען אלאשיא אלתי פי דלך
 אלעאלם ולם יכרג אלמשתרי מן דלך אלעאלם
 באטלא פאנמא כרג ליכון בה עאלם אכר חסן ניר
 ואקע תחת אלכון לאנהא צנם ומתאל לדלך אלחסן
 וליס מן אלואגב אן יכון מתאל חסן או צנם חסן ולא
 אלחסן אלמחץ ולא אלגוהר אלחסן במוגודין ודלך אן
 אלצנם יתשבה באלשי אלמתקדם אלדי הו צנם לה
 ופי הדא אלעאלם חיוה וגוהר וחסן לאנה צנם
אלעאלם אלסמאוי והו דאימ

So antworten wir: Er thut uns kund, dass er die That des Urschöpfers, und dies ist die Geistwelt, deren Ursache Gott ist, gesehen habe, und das in dieser Welt alle Dinge ohne Qual und Mühe seien; keine Arbeit gäbe es, die ihn träfe, denn er ergötze sich der Dinge, welche aus ihm hervorgingen, so dass er sie bei sich fest hält, um sich seines Lichtes und der Schönheit der Dinge, welche er geboren, zu erfreuen; nur sei **Jupiter allein das Erste, was ausserhalb dieser Welt hervortrete**. Er sei ein **Abbild** von einigen Dingen in jener Welt. **Auch ging [118] der Jupiter aus dieser Welt nicht vergeblich hervor, er that dies nur, damit durch ihn eine andere schöne, leuchtende, unter das Sein fallende Welt entstände, denn diese sei ein Abbild und Gleichnis jener Schönheit**. Es ist aber **nicht** nothwendig, dass im Gleichniss von einer Schönheit oder ihrem Abbild, noch die **reine Schönheit** und die schönen Substanzen vorhanden seien. Denn **das Abbild gleicht dem ihm Vorangehenden, wovon es ein Abbild ist, und ist in dieser Welt Liebe, Substanz und Schönheit, weil sie ein Abbild der Himmelwelt ist.**¹²²⁹

Für die folgenden Seiten liegen die Fragmente aus der Zweiten Firkovich-Sammlung vor, allerdings mit einer anderen Nummerierung als Borisov sie hatte. Bei ihm folgte Seite „71“ (Diet 118.6) mit fortlaufender Nummerierung.¹²³⁰ Diese Seite hatte ich zunächst auf Grund der im Digitalisat veränderten Seiten-Nummerierungen nicht gefunden. Es hat sich gezeigt, dass zumindest Anfang und Ende dieser zwei Seiten – wie vermutet – übereinstimmen.

Mimar XIV

Der Anfang und das Ende der Schlusspassage aus Diet 160.12–170.18 sind nicht auf Judäo-Arabisch erhalten. Es betrifft die Stellen Diet 160.12–162.16 und Diet 168.14 bis zum Schluss 170.18 der „Theologie“. Für eine leichtere Erkennung der fehlenden judäo-arabischen Fragmente und einer Zuordnung zum arabischen Text ist der ungefähre Text auf Basis des arabischen Dieterici-Textes von mir im Folgenden transkribiert worden. Dabei wurden einige Schreibeigentümlichkeiten der Bodleian-Fragmente beibehalten.

¹²²⁹ Diet S. 118–19 (deutsche Übersetzung).

¹²³⁰ S. Starkova 2002, S. 19.

Tabelle 12-9 Transkription von Diet 160.12–162.16 ins Judäo-Arabische

Transkription des arabischen Textes aus Diet 160.12–161.10 ins Judäo-Arabische mit Dietericis deutscher Übersetzung¹²³¹ des entsprechenden arabischen Textes:

ואלאשיא אלתי פי אלעאלם אלאעלי כלהא ציא לאנהא
 פי אלצו אלאעלי וכדלך כל ואחד מנהא ירי אלאשיא פי
 דאת צאחבה פצאר לדלך כלהא פי כלהא וצאר אלכל פי
אלכל ואלכל פי אלואחד ואלואחד מנהא הו אלכל
 ואלנור אלדי יסנח עליהא לא נהאיה לה פלדלך צאר כל
 ואחד מנהא עטימא ודלך אן אלכביר מנהא עטים ואלצגיר
 עטים פדלך אן אלשמס אלתי הנאך הי גמיע אלכואכב
 וכל כואכב מנהא שמס איצא גיר אן מנהא מא יגלב
 אלכואכב פיסמי כוכבא ' וקד ירי כל ואחד מנהא פי
 צאחבה וירי כלהא פי ואחד ואלואחד ירי פי כלהא ' פהנאך
 חרקה אלא אנהא חרקה נקיה מחצה ודלך אנהא ליסת
 תבדא מן שי ותתנא הי אלי שי ולא הי גיר אלמתחרך בל
 הי אלמתחרך והנאך סכון נקי מחץ וליס דלך אלסכון
 באתר חרקה ולא הו מכתלט באלחרקה פהנאך אלחסן
 אלנקי אלמחץ לאנה ליס מחמולא מן שי ליס הו בחסן
 ואלא הו שדיד אלקבחה וכל ואחד מן אלאשיא אלתי הנאך
 תאבת תאם ליסת בקויה פי אלארץ ודלך אן כל ואחד
 מנהא תאבת תאם פי אלשי אלדי קותה וחיותה פי אלגוהר
 גיר אנה יעלוה כאלקוי אלבדניה וליס הנאך אלשי גיר
 אלמוצע אלדי הו פיה ודלך אן אלחאמל עקל ואלמחמול
 עקל איצא '

„Die Dinge, welche in der Hochwelt sind, sind ganz und gar Strahlen, denn sie sind im Hochglanz. Ebenso sieht jedes Einzelne derselben die Dinge im Wesen des Genossen und wird deshalb ein Ganzes im Ganzen. **Das Ganze ist im Ganzen und im Einzelnen, und das Einzelne derselben ist zugleich das Ganze.** Das Licht, welches diesen Dingen zukommt, hat keine Grenze, und ist deshalb jedes Einzelne derselben herrlich. Das Große derselben ist herrlich und ebenso das Kleine. **So ist die Sonne dort alle Sterne,** und jeder Stern davon ist auch eine Sonne, nur dass von ihnen, was Stern zumeist ist, auch Stern genannt wird. Jedes Einzelne (Gestirn) von ihnen wird in seinem Genossen mit gesehen, [161] ihr Ganzes wird im Einzelnen und das Einzelne ist in ihrem Ganzen erschaut. Dort ist eine **Bewegung**, nur dass sie **rein und klar** ist, denn sie beginnt nicht von Etwas, noch endet sie bei Etwas, dieselbe ist nie eine sich nicht bewegende, sondern die sich stets bewegende. **Dort ist eine reine, klare Ruhe,** und ist diese Ruhe nicht die Folge einer Bewegung, auch ist sie nicht mit der Bewegung gemischt. **Somit ist dort die reine, klare Schönheit,** denn sie wird nicht von einem Dinge, das nicht schön wäre, getragen. Sonst wäre sie gar hässlich. Jedes Einzelne der Dinge, das dort festbestehend, vollendet ist, ist auf Erden nicht stark. Dies, weil jedes Einzelne derselben durch Etwas bestehend und vollendet ist, dessen Kraft und Leben in der Substanz beruht, nur dass es dieselbe übermannt, wie die Leibeskräfte. Dort hat alles nur den Ort, worin es ist. Dies ist so, weil sowohl der Träger als das Getragene Geist ist.“¹²³²

¹²³¹ Sie ist nicht an moderne Sprach-Regeln angepasst.

¹²³² Diet S. 159 (deutsche Übersetzung). Vgl. hierzu Plot.5.8.4.19.

ומתאל דלך הדא אלסמא אלואקעה תחת אלחס פאנהא
 נירה מצייה וצויהא אלכואכב פיהא גיר אנהא ואן כאנת
 מצייה פאן כל ואחד מנהא פי גיר מוצע צאחבה פי אלסמא
 וכל ואחד מנהא גזו פקט וליס בכל כאלאשיא אלתי פי
אלסמא אלרוחאניה פאן כל גז מנהא הו גזו וכל פאדא
 ראית אלגז פקד ראית אלכל ואדא ראית אלכל פקד ראית
 אלגז ודלך אן והם אחדהמא יקע עלי אלגז אלואחד ונטרה
 יקע עלי אלכל לחדתה וסרעתה ' פמן כאן לה בצר מתל
 בצר אלנפוס וכאן חדיד אלבצר כאן יבצר מא פי בטן
 אלארץ ואנמא אראד צאחב אלבצר אן יצף בצר **אלעאלם**
אלרוחאני פאן יעלמנא אן בצר אהל דלך אלעאלם חאד
 סריע לא יפותה שי ממא הנאך ' **ואלנטר אלי דלך**
אלעאלם ואלי מא פיה ליס בתעב ולא ישבע אלנאטר מן
 אלנטר אליה פימיל ענה אלחרכה לאן אלבצר הנאך ליס
 יתעב ענה פיחתאג אלי אלסכון לתרגע קוה אלנטר אליה
 באלחרכה ואלנאטר הנאך למא נטר אלי בעץ אלאשיא
 פיסתחסנהא וילתד בהא לכנה אנמא ינטר אליה כלהא
 כמא ההנא ינטר ואחדא מנהא פיסתחסנה וילתד בה
 פאלאשיא אלתי הנאך לא תנפד ולא תנקץ **ולא ימל**
אלנאטר אליהא ולא ינפד אשתיאקה מנהא פאן
 אלמשתאק אדא נפד שוקה פי אלשי חקרה ופרג טלבה וקל
 מן אלנטר אליה לכן אלנאטר אליהא אעני אלי תלך
 אלאשיא כלהא כלמא טאל נטרה אליהא אזדאד בהא עגבא
 ואליהא שוקא פינטר אליהא בנטרה לא נהאיה להא '

„Das Abbild hiervon ist dieser den Sinnen anheimfallende Himmel, er ist lichtartig, leuchtend, sein Strahl gebührt den Gestirnen in ihm, nur dass, wenn diese auch leuchtend sind, doch jedes einzelne derselben an einem anderen Orte als das Andere im Himmel steht. Jedes Einzelne davon ist nur ein Theil und nicht ein Ganzes, wie die Dinge, die im **Geisthimmel** sind. Denn bei diesen ist jeder Theil sowohl Theil als Ganzes. Wenn du da den Theil siehst, so siehst du auch das Ganze, und siehst du das Ganze, siehst du da den Theil. Denn die Vorstellung von dem Einen der Beiden betrifft zwar den einen Theil, aber die Betrachtung desselben betrifft das Ganze, weil dieselbe so scharf und schnell ist. Denn welcher nun einen Blick wie den der Seelen hat und scharfblickend ist, der würde, was im Schoosse (sic) der Erde ist, sehen; derselbe will aber nur den Blick auf die **Geistwelt** schildern und uns lehren, dass der Blick der Bewohner jener Welt scharf und schnell ist, ihm entgeht nichts von dem, was dort ist. **Die auf jene Welt und ihren Inhalt gerichtete Betrachtung ist nicht mit Mühe verknüpft.** Der sie Betrachtende wird des Blickes darauf nie satt [162], so dass er von ihr in der Bewegung abwicke. Denn der Blick wird dort nimmer müde, so dass er der Ruhe bedürfe, damit die Kraft der Betrachtung in der Bewegung zu ihm zurückkehre. Wenn der Blickende dort einzelne Dinge betrachtet, so dass er diese für schön erachtet und sich daran ergötzt, so betrachtet er sie alle doch nur so, wie man hier eines davon betrachtet, es für schön hält und sich daran ergötzt. Die Dinge dort schwinden nie, noch nehmen sie ab, **nimmer wird der sie Betrachtende derselben überdrüssig, noch schwindet seine Sehnsucht danach,**

denn der Sehnsüchtige schätzt, wenn seine Sehnsucht schwindet, das Ding gering, er hört auf es zu erstreben und blickt wenig darauf. Dagegen nimmt der, welcher jene Dinge alle betrachtet, so oft sein Blick darauf weilt, an Bewunderung und Sehnsucht darnach zu, er blickt darauf mit einem Blick ohne Ende.¹²³³

¹²³³ Diet S. 159–160 (deutsche Übersetzung).

| | |
|---|---|
| Diet 162.9–16 | |
| <p>ואנמא געל אלנאטר לא ישבע פי אלנטר אליהא ולא יתעב ענהא לאנהא לא תתגיר ען חסנהא בל כלמא ראהא אלנאטר אזודאדת ענדה חסנא וגמאלא וליס פי אלחיוה אלתי הנאך תעב ולא נצב לאנהא חיוה נקיה עדבה ואלשי דו אלחיוה אלפאצלה ליס יתעב ולא ידכל עליה אלאלם לאנהא תם תזל כאמלה מנד אבדעת גיר נאקצה ולדלך לא תחתאג אלי אלנצב ואלתעב ' ואנמא אבדעת תלך אלחכמה מן אלחכמה אלואלי ואלגוהר אלואל מן אלחכמה לא אן אלגוהר אול תם אלחכמה בל אלגוהר הו אלחכמה ואלאניה אלואלי הי אלגוהר ואלגוהר הו אלחכמה לא אנה גוהר תם חכמה כמא יכוך פי אלגוהר אלואני בל אלאניה ואלגוהר ואלחכמה</p> | <p>„Der Betrachtende wird des Blickes auf jene Dinge nicht satt, noch wird er ihrer müde, denn sie wandeln sich in ihrer Schönheit nicht, vielmehr nehmen, sie so oft der Betrachtende darauf blickt, bei ihm an Schönheit und Anmuth zu. Im Leben dort ist weder Müh noch Mattigkeit, denn es ist ein reines, süßes Leben, und das mit vorzüglichem Leben Begabte ermüdet weder, noch dringt Schmerz darauf ein, denn nimmer hören diese Dinge auf vollkommen zu sein, seitdem sie als mangellose hervorgerufen wurden. Deswegen brauchen sie weder der Müdigkeit noch Mattheit zu haben. Diese unsere Weisheit nimmt von jener Urweisheit den Anfang, und die Ursubstanz rührt von der Weisheit her. Nicht aber war die Ursubstanz zuerst und dann erst die Weisheit, vielmehr ist die Substanz eben die Weisheit, auch ist die Urwesenheit die Substanz und die Substanz die Weisheit. Nicht, dass zuerst die Substanz und dann die Weisheit gewesen wäre, wie dies bei den Zweitsubstanzen¹²³⁴ der Fall ist, sondern Wesenheit, Substanz und Weisheit.“¹²³⁵</p> |

Im Folgenden werden die im Judäo-arabischen fehlenden Schluss-Seiten der „Theologie“ auf der Basis der arabischen Dieterici Edition ins Judäo-Arabische transkribiert

Tabelle 12-10 Transkription des Schlussteils Diet 168.14 bis 170 ins Judäo-Arabische

| | |
|--|---|
| <p>Das rekonstruierte judäo-arabische Schluss-Fragment basiert auf Dietericis arabischem Text Diet 168.14–170, da das erhaltene Bodleian-Fragment aus Traktat XIV dem arabischen Text sehr ähnelt. Der Text handelt von der Schöpfungsgeschichte und ist damit wesentlich für das Verständnis der „Theologie“. In ihm ist vom Verfasser der „Theologie“ der Schlussteil des Teils B der 31sten Schrift Plotins (Plot.5.8) eingearbeitet.</p> | |
| Diet 168.14–169.12 | |
| <p>ויגעלהא פוק אלהוא תם יכלק סמא ויגעלהא פוק אלנאר מחיטה בגמיע אלאשיא תם יכלק חיואנא בצור מכתלפה מלאימה לכל חי מנהא ויגעל אעצאיהא אדאכלה ואלכארגה עלי אלצפה אלתי עליהא מלאימא לאפאעילהא</p> | <p>„das er über die Luft stellte, und dann einen Himmel, den er als einen alle Dinge umschliessenden über dem Feuer hinstellte, machen müsse; wie er dann darauf Gethier von verschiedener, einem jeden Thier entsprechender Form schüfe und ihnen innere und äussere Glieder ihren Funktionen gemäss</p> |

¹²³⁴ Aristoteles' Erst-Substanzen sind in Wirklichkeit die Zweit-Substanzen.

¹²³⁵ Diet S. 160–161 (deutsche Übersetzung).

פצור אלאשיא פי דהנה ור״ו פי אתקאן עלמה תם אבדא ככלק אלכלאיִק ואחדא פואחדא כנחו מא ר״ו ופכר אולא פלא ינבגי אן יתוהם מתוהם הדה אלצפה עלי **אלבארי** **אלחכים** מן שאנה לאנה דלך מחאל גיר ממכן ולא ילאים לדלך **אלגוהר אלתאם אלפאצל אלשריף** ולא ימכן אן יקול אן אלברי ר״ו אולא פי אלאשיא כיף יבדעהא תם בעד דלך אבדעהא לאנה לא יכלו אן יכון אלאשיא אלמרוואת אמא כארגה מנה ואמא דאכלה פיה פאן כאנת כארגה מנה פקד כאנת קבל אן יבדעהא **ואן כאנת דאכלה פיה פאמא אן תכון גירה ואמא אן חכון הי הו בעינה פאנה לא יחתאג אדן פי כלק אלאשיא אלי רוייה לאנה הו אלאשיא באנה עלה להא ואן כאנת גירה פקד אלקי מרכבא גיר מבסוט** והדא מחאל ' **ונקול** אנה ליס לקאיל אן יקול אן אלברי ר״ו פי אלאשיא אולא תם אבדעהא ודלך אנה הו אלדי אבדע אלרוייה פכיף יסתעיין בהא פי אבדאע אלשי והי לם תכן בעד והדא מחאל **ונקול** אנה הו אלרוייה ואלרוייה לא תרוו איצא ויגב מן דלך אן יכון תלך אלרוייה תרוו והדא אלי מא לא נהאיה לה והדא מחאל פקד באן וצח צחה

gäbe und er sie dann erst in seinem Scharfsinn bilden würde, und überlegte er dies in sicherem Wissen. Darauf begann er erst die Creaturen einzeln zu schaffen, wie er es vorher überlegt und bedacht hatte. Nun gezieht es sich nicht, dass jemand dergleichen am weisen Schöpfer als zu seinem Wesen gehörig vermuthe, denn das wäre absurd und unmöglich, und passt nicht [169] für jene **vollendete, vortreffliche, erhabene Substanz**. Man kann auch nicht sagen: Der Schöpfer bedachte zuerst die Dinge, wie er sie hervorrufe, und schuf sie danach; denn nothwendig müssen die überlegten Dinge, entweder ausserhalb oder innerhalb von ihm sein. Waren sie aber ausser ihm, so bestanden sie schon, bevor er sie schuf: **waren sie aber in ihm, können sie nur entweder etwas Anderes als er, oder er selbst sein**. Im letzteren Falle bedurfte er, um die Dinge zu schaffen, nicht einer Betrachtung; denn er ist ja die Dinge dadurch, dass er eine Ursache für sie ist. Sind sie aber etwas Anderes als er, so würde er als etwas Gefügetes, nicht **Ureinfaches** befunden werden, und das ist absurd. **Wir behaupten:** Man darf nicht sagen, der Schöpfer überlegte erst die Dinge und reif sie dann hervor; denn er ist es, der die Überlegung hervorrief. Wie sollte er dieselbe bei der Hervorrufung der Dinge zu Hülfe rufen, da sie noch nicht war? Das ist absurd. **Wir behaupten: Er ist selbst die Überlegung**, und diese Überlegung kann nicht weiter überlegt werden, sonst würde folgen, dass wieder jenes Überlegen überlegt würde, und so bis in's Endlose. Das wäre absurd.¹²³⁶

Diet 169.12–170.8

קול אלקאיל אן אלבארי עז ועלא אבדע אלאשיא מן גיר רוייה **ונקול** אן אלצנאע אדא אראדו צנעה שי ר״ו פי דלך אלשי ומתלו מא פי נפוסהם ממא ראו ועאינו ואמא אן ילקו באבצארהם עלי בעץ אלאשיא אלכארגה פיתמתלו אעמאלהם בדלך אלשי פאדא עמלו פאנמא יעמלונה באלאידי וסאיר אלאלאת ואמא **אלבארי** פאנה אדא אראד פעל שי פאנה לא ימתל פי נפסה ולא יחתדי צנעתה כארגה מנה לאנה לם יכן שי קבל אן יבדע אלאשיא ולא יתמתל פי דאתה

„Klar und richtig ist somit der Ausspruch: **Der erhabene Schöpfer liess die Dinge ohne Überlegung hervorgehen**. **Wir behaupten:** Die Werkleute überlegen das, was sie machen wollen, und bilden das ab, was in ihren Seelen an Geschautem und Gesehenem ruht, oder sie werfen ihr Auge auf einige Dinge ausserhalb und nehmen diese als ihr Vorbild zum Werk. Sie bilden ferner, wenn sie schaffen, dies mit ihren Händen und anderem Werkzeug. Wenn der **Schöpfer** aber etwas schaffen will, bildet er dies nicht erst vor in seiner Seele und ahmt er in seinem Werke nicht etwas ausser ihm nach, denn es gab ja Nichts, bevor er die Dinge hervorrief, auch nahm er sich nicht ein Vorbild für sein Wesen,

¹²³⁶ Diet S. 167–168 (deutsche Übersetzung).

| | |
|---|--|
| <p>לאן דאתה מתאל כל שי פאלמתאל לא יתמתל ולם יחתג פי אבדאע אלאשיא אלי אלה לאנה הו עלה אלאלת והו אלדי אבדעהא פלא יחתאג פימא אבדעה אלי שי פי אבדאעה ' פאמא אדא אסתבאן קבח הדא אלקול ואנה גיר ממכן פאנא פאילון אנה לם יכן בינה ובין כלקה מתוסט ירזי פיה ויסתעין בה</p> <p>לכנה אבדע אלאשיא באנה פקט ' ואול מא אבדע צורה מא אסתנארט מנה וטהרת קבל אלאשיא כלהא יכאד אן תתשבה בה לשדה קוטהא ונורהא ובסטהא תם אבדע סאיר אלאשיא בתוסט תלך אלצורה כאנהא קאימא באראדתהא פי אבדאע סאיר אלאשיא והדה אלצורה הי אלעאלם ואלאעלי אעני אלעקול ואלאנפס תם חדת מן דלך אלעאלם אלאעלי אלעאלם אלאספל ומא פיה מן</p> | <p>da vielmehr sein Wesen schon Vorbild aller Dinge ist, das Vorbild wird aber nicht von etwas Anderem hergenommen. Auch bedurfte Gott beim Hervorrufen der Dinge keines Organs; er ist ja Ursache der Organe, er ist es, [170] der sie hervorrief, und bedurfte er somit zur Hervorrufung der Dinge keines Dinges. Wenn nun die Thorheit und Unmöglichkeit jener Rede klar ist, behaupten wir: Zwischen ihm und seiner Schöpfung liegt kein Mittel, was er überlegen und zu Hülfe nehmen könnte. Vielmehr schafft er die Dinge durch das blosse: „Dass es“ (durch seine blosse Wesenheit). Das erste, was er hervorrief, war irgendeine Form, die von ihm Licht nahm und vor allen Dingen hervortrat. Beinahe war sie ihm in der Stärke ihrer Kraft, ihres Lichtes und ihrer Gewalt gleich. Darauf rief er durch Vermittelung dieser Form die übrigen Dinge, hervor. Es war, als ob dieselbe ihren eigenen Willen bei der Hervorrufung der übrigen Dinge ausübte. Diese Form ist die Hochwelt, d.h. Geister und Seelen. Darauf entstand aus dieser Hochwelt die Niederwelt mit den darin befindlichen¹²³⁷</p> |
| <p>Transkription der Schlusszeilen der „Theologie“</p> | |
| <p>אלאשיא אלחסיה וכל מא פי הדא אלעאלם הו פי דלך אלעאלם אלא אנה הנאך נקי מחץ גיר מכתלט בשי גריב פאן כאן הדא אלעאלם מכתלטא ליס בנקי מחץ פאנה יתפרק ויתצל פי צורה מן אולה אלי אכרה ודלך אן אלהיולי תצורת אולא בצורה כליה תם קבלת צורה אלאסטקסאת תם קבלת מן תלך אלצורה צורה אכרי תם קבלת בעד דלך צורה בעד צור פלדלך לא ימכן לאחד אן ירי אלהיולי לאנהא קבלת צורא כתירה פהי כפיה תחתהא לא ינאלהא שי מן אלחואס אלבתה ' </p> | <p>„Sinnendingen. Alles was in dieser Welt ist, war auch in jener Welt, nur war es dort rein und lauter, nicht mit etwas Fremden gemischt. Da nun diese Welt gemischt, nicht rein und lauter ist, so zergeht sie und (bindet sich) wandelt immerfort in der Form, von Anfang bis zu Ende, vom Ersten bis zum Letzten. Dies geschieht also, dass der Stoff sich zuerst in einer Allform formt, dann nimmt er die Form der Elemente an, dann nach dieser Form wieder eine andere, und hiernach nimmt er Formen auf Formen an. Deshalb kann keiner den (wirklichen) Stoff sehen, da er so viele Formen annahm, er aber unter ihnen verborgen ist. Dadurch keiner der Sinne erfasst ihn.“¹²³⁸</p> |
| <p>An dieser Stelle endet die „Theologie des Aristoteles“. Je nach den Kopisten folgen in den Manuskripten meist noch Angaben zu der Erstellung des Manuskripts.</p> | |

¹²³⁷ Diet S. 168 (deutsche Übersetzung).

¹²³⁸ Diet S. 168–169 (deutsche Übersetzung).

Die Vergleiche der verschiedenen Fassungen der „Theologie“ untereinander und der rekonstruierte Inhalt der noch vermissten judäo-arabischen Fragmente verdeutlichen, dass gerade die Kernpunkte der plotinischen Lehre, die Perilampsis- / Ellampsis-Lehre,¹²³⁹ die Konsubstantiation / das *Homoousion*, ferner die Lehre von der Wesenheit / Ur-Substanz und Ur-Weisheit sowie die Lehre der Ideen im Schöpfer und die (geistige) Genesis großes Interesse gefunden haben.

¹²³⁹ Vgl. Adrian Pirtea (Draft: *Saadia's Theory of Kavod. Tenth Century Discussions on the Createdness of Divine Glory in Jewish and Cristian Theology*) bzgl. der Bedeutung des Ersten Lichts und der *visio Dei*.

12.4 Die deutsche und englische Zusammenfassung der Dissertation

Die Dissertation möchte aufzeigen: *Welche Funktion hat Plotins 31ste Schrift (Plot.5.8) „Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?“ für das Verständnis der „Theologie des Aristoteles“ unter der besonderen Berücksichtigung der lateinischen Überlieferung des Petrus Nicolaus?*

Die „Theologie des Aristoteles“ (ThA) enthält mehrere Texte des Neuplatonikers Plotin, darunter die 31ste Schrift. Diese ist, wie die Arbeit deutlich macht, ein Schlüssel zum Verständnis des Inhalts und der Struktur der ThA. Nach der Analyse der Natur der Seele in Traktat I-III wird ab Traktat IV (dem Interpretationsbeginn der 31sten Schrift) der Weg gezeigt, wie die Seele des nach dem Erkenne-Dich-Selbst strebenden Menschen durch aktive geistige Kontemplation die innere Schönheit der Sinneswelt, der Himmelswelt und schließlich die Schönheit des Geistes erfassen kann, weil in ihm die universalen Formen sind. Auf diesem Wege kann sie zur göttlichen Wahrheit, dem Logos Gottes, und zum Schöpfungsursprung zurückzukehren. Diese *reversio ad veritatem divinam* zieht sich als goldener Faden durch die „Theologie“.

Die ThA liegt in drei Haupt-Fassungen vor, die in dieser Arbeit anhand der 31sten Schrift zum ersten Mal zusammen analysiert werden. Die arabische Fassung, deren ältestes Manuskript aus dem 15ten Jh. stammt, wurde ihrem *incipit* zufolge im 9ten Jh. ins Arabische übersetzt. Sie enthält eine kürzere Fassung (Kf) im Unterschied zu der längeren Fassung (Lf) der lateinischen *Editio princeps* (1519) aus 14 *Libri* und der längeren Fassung der judäo-arabischen Fragmente (14tes Jh.). Nach bisherigem Konsens ist die kürzere arabische Fassung die originale und wurde von einem Unbekannten auf der Basis einer vermuteten arabischen Plotin-Paraphrase der Enneaden IV–VI des al-Ĥimṣī ohne richtige Struktur zusammengestellt. Dieser Konsens wird durch diese Arbeit herausgefordert. Der Basis-Text für die Untersuchung ist die lateinische *Editio princeps* (Lf) in der Übersetzung des Petrus Nicolaus, weil nur sie vollständig erhalten ist. Auf eine Schlüsselfunktion der 31sten Schrift deutet ihre Aufteilung auf zwei Einzel-Traktate und den Schlussteil der ThA in der lateinischen Lf hin. Dies gilt auch für die Kf der ThA, wie eine Wiederherstellung der originalen Traktat-Zuordnung und die Analyse der 31sten Schrift zeigen.

Drei Hauptfragen werden analysiert:

Forschungsfrage 1 Wie verhalten sich Struktur und Inhalt der Lf und Kf zueinander [Kap. 2] und welche Fassung ist die ursprüngliche? [Kap. 2 und 4]

Forschungsfrage 2 Welche Funktion hat Plotins Schrift „Wie könnte jemand die Schönheit des Nous und die von dessen Kosmos schauen?“ für das Verständnis der ThA? Unter der besonderen Berücksichtigung der *Editio princeps*. [Kap. 2– 8]

Forschungsfrage 3 Wer könnte ein möglicher Verfasser der ThA sein? [Kap. 3 und 8].

Die Untersuchung ergibt:

- A. Zu der Forschungsfrage Ff 1 Nach der Erweiterung der geringeren Traktat-Zählung der Kf auf die 14 Traktate der lateinischen Lf lassen sich die 14 Traktate erstmalig jeweils den originalen plotinischen Haupt-Fragestellungen und Theoremen zuordnen, die in den drei Fassungen noch erkennbar sind. Die Parallelisierung zeigt, dass alle Themen der Traktate in der ThA auf den Haupt-Fragestellungen bzw. Theoremen sowohl der 31sten Schrift als

auch der anderen verwendeten Schriften Plotins basieren. Die Kf erhält durch die um vier Traktate erweiterte Einteilung eine klarere Struktur. Die Kf und Lf hatten somit ursprünglich die gleiche inhaltliche und strukturelle Traktat-Einteilung. Die Lf ist die ältere, da sie die originale Einteilung in 14 Traktate bewahrt hat. Zur Unterstützung und als Beleg dieser These wird die arabische Kf gemäß der originalen 14-Traktat-Zuordnung (Lf) inhaltlich dargestellt, um so ihre durchdachte Komposition aufzuzeigen. Denn die Haupt-Theoreme der Traktate bauen aufeinander auf. Ein weiteres Argument für die Lf als die ältere Fassung ist die Ankündigung der von mir so bezeichneten Harmonisierungs-Passage im integrierten Inhaltsverzeichnis des Traktats I beider Fassungen. Sie wird jedoch nur im Traktat IV der Lf ausgeführt. Für den Nachweis der Ursprünglichkeit der Lf dienen die judäo-arabischen Fragmente als wichtige Textzeugen. Deren Bedeutung hatte bereits der Orientalist Andrei Borisov 1929 vermutet. Inhaltlich können mit Hilfe der wiederhergestellten ursprünglichen Einteilung in 14 Traktate und durch die judäo-arabischen Fragmente und die lateinische Lf verlorene Passagen einer arabischen Lf rekonstruiert werden und umgekehrt kann die erhaltene arabische Kf für verlorene judäo-arabische Fragmente als Vorlage dienen. Alle drei Fassungen sind mit Ausrichtung auf die lateinische Lf in einer übersichtlichen Tabelle für ein leichteres Zuordnen parallelisiert, da in der Lf die originale Einteilung erhalten ist. [Kap. 2]

- B. Zu der Ff 2/3 Die Darstellung von Plotins in der ThA verwendeten Schriften und seines Unterrichts geben Hinweise auf die Schlüsselfunktion der 31sten Schrift für die ThA und auf die Intention des Verfassers. Die 31ste Schrift stellt den Weg von der sinnlichen Welt zur geistigen Welt dar, in der die Ideen sind, d.h. sie verbindet Naturphilosophie und Theologie. Ein großer Verteidiger dieser Lehre Plotins war Amelius. Seine Verfasserschaft der ThA würde erklären, warum in der ThA die Enneaden-Titel der Porphyrius-Edition fehlen sowie Schriften, die Plotin nach dem Weggang von Amelius schrieb. [Kap. 3]
- C. Zu der Ff 2 Die eingearbeiteten Abschnitte der 31sten Schrift werden mit Hinblick auf den griechischen Text und ihre Bearbeitung in der arabischen Kf analysiert und dann erstmalig in ihrer lateinischen Bearbeitung (Lf) übersetzt. Eine Zusammenfassung der Abschnitte, die auf Traktat IV, XI und den Schlussteil der ThA verteilt sind, dokumentiert ihre zentrale Rolle innerhalb der ThA. Ihre kompositorische und inhaltliche Einarbeitung zeigt den Weg zum geistigen Erkennen, den jede menschliche Seele dank des ihr mitgegebenen Geistes auf Grund der Abbilder der geistigen leuchtenden Ur-Schönheit erstreben kann. Eine weitere Erkenntnis-Stufe nimmt als eigenständiger Traktat XI die Darstellung der wunderbaren strahlenden Himmelswelt als Gleichnis für die geistige Welt und das Hervortreten des göttlichen Geistes ein. Der Schlussteil der ThA schildert die Rückkehr der Geist-Seele, ihre Erleuchtung bzw. die Wiederherstellung des geistigen Ur-Zustands im geistigen Bereich als Ziel, das zugleich auch der Anfang der Genesis ist, weil es das *verbum divinum* darstellt, d.h. den Logos Gottes. Die ThA endet mit der Aussage, dass kein Mensch die geistige Materie, d.h. den Logos, und dessen Glanz in dieser Welt richtig erkennen kann, da sie unter vielen Sinnes-Formen verborgen ist [Kap. 4–8.1].
- a) Die Lf enthält im Gegensatz zur Kf im Traktat IV die Harmonisierungs-Passage. Deren bloße Erwähnung in der integrierten Inhaltsangabe der Kf und die Parallelen zwischen dieser Passage und den judäo-arabischen Fragmenten bestätigen die Lf als die originale. Die Passage ist für das Gesamtverständnis wichtig. In ihr wird unter Hinzunahme von Plotins Texten Aristoteles' Sinneswelt mit Platons Ideenwelt verknüpft [Kap. 4.3].

- b) Der lateinische Text enthält über 100 Sätzen, die sich auf die 31ste Schrift beziehen und im vorangestellten „Index Alfabeticus Sententiarum Operis Insigniorum“ mit weiteren Sätzen der ThA von Petrus Nicolaus zusammengestellt wurden. Die von mir unterstrichenen Sätzen erhellen im Text kurz und knapp die Kernthesen für den Weg zur Wahrheit und das Erkennen derselben. Sie zeigen, dass der Verfasser der ThA eine Gesamt-Philosophie erstellen wollte, und verdeutlichen die Wirkung Plotins und der ThA für die Ideengeschichte. Der Übersetzer Petrus Nicolaus sah in der ThA die *Sapientia absoluta* und die *scientia individua*. [Kap. 4–6]
- D. Das Vermächtnis von Plotins Schriften und der ThA als Teil einer historischen Gesamtentwicklung wird durch die Rezeptionsgeschichte mit besonderen Schwerpunkten ergänzt:
- a) Das erstmalig analysierte Verbotverfahren der Katholischen Index Kongregation gegen Patricius mit den sechs verbotenen *dogmata* der lateinischen ThA (1593–96) zeigt, dass diese Plotins Lehren betreffen: die Tier-Inkarnation, die Präexistenz der Seele und die Genesis der geistigen Welt, d.h. das *verbum creatum*. Patricius' Verteidigung, er sei falsch zitiert worden, ist nachvollziehbar. Patricius' *Nova de Universis Pholosophia* und das Verbotverfahren der Katholischen Index Kongregation zeigen, dass Patricius die Kernlehre Plotins, dass man die wunderbare göttliche Schöpfung durch Kontemplation der geistigen Schönheit und des Lichts erkennen kann, vertrat. Man hielt einen Teil seiner Lehren für nicht vereinbar mit dem katholischen Glauben.
- b) Rezeptionsgeschichtlich hat die ThA ihre Wirkkraft in der Lichtmetaphorik und (gemäß ihrem Anspruch) als universale Philosophie bzw. Theologie entfaltet und dargelegt, dass jeder Mensch aufgrund des ihm mitgegebenen Geistes den Weg zum geistig-göttlichen Ursprung finden kann.
- c) Ende des 17ten Jh.s hält Johannes Beckh in seiner lateinischen *Exercitatio Academica* über einen möglichen Verfasser der ThA (1688) eine Lösung für schwierig, da das Original fehlt und durch die Übersetzung vom Arabischen ins Italische und dann ins Lateinische der Stil des Autors nicht mehr erkennbar sei. Beckh zeigt auf, dass die ThA nicht aristotelisch ist.
- E. Zu FT 3 Der Verfasser der „Theologie“ erklärt Plotins Schriften in dessen Sinn: indem er Plotins Lehrmeinungen durch „wir sagen“ einleitet, macht er sich zu dessen Sprecher. Seine genaue Plotin-Kenntnis bezüglich der Ideen im Geist und seine Argumentationsweise dafür sowie dessen Thesen von der Einheit der drei Intellekte bzw. Demiurgen und die Lehre vom *verbum creans* / *verbum divinum* / *Logos Gottes* lassen einen Plotin-Schüler als Verfasser der ThA vermuten: Amelius. Dieser hatte Plotins Lehre von den Ideen im Nous als dessen Sprecher verteidigt und war bereits in der Antike durch Eusebius für seine Relektüre des Johannes-Prologs bekannt. Der Bezug der ThA zum Johannes-Prolog wurde in der Rezeptionsgeschichte, z.B. durch Beckh, wiederholt festgestellt und spricht dafür, dass die Lehre des Wortes nicht Interpolation ist, wie es Konsens ist, sondern zur ursprünglichen Lf dazugehört. Damit ist die Lf die ältere. [Kap. 8.2–3].
- F. Im Fazit werden die drei Forschungs-Thesen dieser Arbeit zusammengeführt. Die Kf und Lf erhalten durch die parallele Zuordnung zu der jeweiligen zugrundeliegenden plotinischen Fragestellung bzw. zum zugrundeliegenden Theorem die gleiche Struktur von 14 Traktaten, die sich in der Lf erhalten hat. Die Lf zeigt sich dadurch als die originale. Damit wird auch die Funktion und Verteilung von drei Passagen der 31sten Schrift Plotins auf drei Traktate der ThA verständlich. Mīmar IV zeigt, wie die menschliche Seele nach

ihrer Epistrophē durch aktive Kontemplation der inneren geistigen Schönheit sich immer mehr reinigt und zur geistigen Welt aufsteigt. In Mīmar XI dient die Himmelwelt als Gleichnis für den geistigen Bereich bzw. das *verbum divinum*, das durch die menschliche und universale Seele in Erscheinung tritt. In Mīmar XIV sind Anfang und Ziel vereint, wie der Philosoph zu Beginn von Mīmar I verkündet hat. Die geistige Welt ist der Logos bzw. das *verbum divinum*. Die Seele strebt, da sie präexistent, ewig und geistig ist, willentlich zum Logos Gottes zurück, um mit ihm im geistigen Bereich vereint zu sein. Nach der Rückkehr der Seele wird erneut die Genesis der geistigen Welt und ihr Hervortreten gezeigt. Die Erwähnung der Hieroglyphen hat zuvor die innere Wahrheit der Schriftzeichen aufgezeigt. Damit kann der Verfasser der ThA impliziert haben, dass durch die ThA Plotins Lehre der zyklischen Genesis ein Denkmal gesetzt werden sollte. Aufgrund des Inhalts der ThA, der eine profunde Plotin-Kenntnis voraussetzt, ist Plotins Schüler Amelius ein plausibler Verfasser der ThA. Unterstützt wird diese These durch den Bezug der ThA und des Amelius zum Johannes-Prolog, in dem Hervortreten, Rückwendung und Rückkehr des Logos gezeigt wird.

- G. In einem Glossar befinden sich relevante lateinische Vokabeln mit den arabischen, griechischen und deutschen Entsprechungen für Vergleiche. Sie verdeutlichen auch Begriffsverschiebungen, wie z.B. aus einem philosophischen *logos* ein theologischer Begriff *kalām* bzw. *kalima* wird und ein *verbum creans* bzw. *verbum divinum* einer Schriftreligion [Kap. 10].
- H. Die Appendix umfasst folgende systematisierende Zusammenstellungen:
- a) die Textpassagen der 31sten Schrift auf Griechisch / Deutsch in der Reihenfolge, die sie in der ThA haben, inklusive der Kennzeichnung der Lehren Plotins, die im AS-Ms goldfarben durch „wir sagen“ und in den judäo-arabischen Fragmenten ohne Goldtinte angezeigt werden; dies belegt, wie gut der Verfasser der ThA Plotins eigene Lehren kannte; im griechischen Plotin-Text sind dessen Lehren an den entsprechenden Stellen nicht durch „wir sagen“ gekennzeichnet und daher auch nicht leicht erkennbar, d.h. der Verfasser der „Theologie“ hat Plotins Lehre verständlicher gemacht [Kap. 12.1],
 - b) die erhaltenen judäo-arabischen Fragment-Nummerierungen zur 31sten Schrift [Kap. 12.2] und
 - c) die anhand der arabischen Kf rekonstruierten judäo-arabischen Fragmente der ThA zur 31sten Schrift, die als verloren gelten, aber Hinweise auf Schlüssel-Themen der ThA geben und ein Erkennen der digitalisierten Fragmente und deren Zuordnung ermöglichen [Kap. 12.3].

Summary of this Thesis

This thesis would like to show “what function does Plotinus' 31st treatise (Plot.5.8) *How could Someone see the Beauty of the Intellect and that of its intelligible World?* have for the understanding of the "Theology of Aristotle" with special consideration of the Latin tradition of Petrus Nicolaus?”

The "Theology of Aristotle" (ThA) contains several treatises by the Neoplatonist Plotinus, including that of the 31st treatise. This treatise is shown as a key to understanding the content and structure of ThA: After analyzing the nature of the soul as the basis of knowing in tract I–III, from tract IV (the beginning of interpretation of the 31st treatise) onwards the way is shown how the human soul striving for the Know-Yourself can, by active contemplation, grasp the beauty of the sensory world, then of the heavenly world and finally of the intellect, which contains the universal forms. Thus, it can return to the divine truth, i.e., the divine word or *logos*, and to the origin of creation. This *reversio ad veritatem divinam* runs as a golden thread through the ThA.

The ThA exists in three main versions, which are analyzed together for the first time based on the 31st treatise. According to its *incipit*, the Arabic version, whose oldest manuscript dates from the 15th C, was translated into Arabic in the 9th C. The preserved Arabic manuscripts contain a shorter version (Kf) in contrast to the longer version (Lf) of the Latin *Editio princeps* of 14 *libri* (1519) and the longer version of the Judeo-Arabic fragments (14th C). According to the current consensus, the shorter Arabic version is the original one and was compiled without proper structure by an unknown person on the basis of an assumed Arabic paraphrase of Plotinus' *Enneads* IV–VI produced by al-Ĥimṣī. That consensus is challenged by this thesis.

The basic text for this investigation is the Latin *Editio princeps* (Lf) translated by Petrus Nicolaus, because it is the only one that has been preserved in its entirety. The distribution of the 31st treatise on two single tracts and the final part of the longer Latin ThA indicates its key function. This also applies to the shorter version, as the reconstruction of the original tract assignment and the analysis of the 31st treatise show. Three main questions are analyzed:

Research question 1 How do the structure and the content of Lf and Kf relate to one another and which version is the original one? [chap. 2 and 4 of this thesis]

Research question 2 Which function has Plotinus' 31st treatise (Plot.5.8) for the understanding of ThA with special consideration of the Latin tradition of Petrus Nicolaus? [chap. 2–8]

Research question 3 Who could be a possible author of ThA? [chap. 3 and 8]

The research shows:

- A. To research question 1: For this purpose the lower tract count of Kf is extended to the 14 tracts of the longer Latin version and for the first time, the 14 tracts are assigned to Plotinus' original main questions or main theorems, which are still recognizable in the three versions. The parallelization shows that all the theorems of the tracts are based on the main questions and theorems of both the 31st treatise and the other treatises of Plotinus dealt in the ThA. By extending the division of Kf by four tracts Kf gets its clear structure back. Thus, the three versions are assigned structurally and in terms of content to the same original division into 14 tracts (Lf). Lf is the original because it has kept its original division. To support and prove this thesis, the content of Kf is presented according to the original tract division. In this way, the former well-thought-out-composition and topics of the ThA are made visible

to the research. All main theorems build on each other and form a complete system. Another argument for Lf as the original one is the announcement of what I call the harmonization passage in tract I of both versions. However, it is only implemented in tract IV of Lf. For further proof of the original Lf, the Judeo-Arabic fragments served as an important text-witness as the orientalist Andrei Borisov suggested in the twenties of the 20th C. In terms of subject matter, it is possible through the restored division into 14 tracts to reconstruct some sections of the original (lost) Arabic long version by the Judeo-Arabic fragments and the Latin longer version, and vice versa the preserved Arabic shorter version can serve as a template of the lost Judeo-Arabic fragments. Finally, all three versions are parallelized with alignment to the Latin Lf in a clear table for easier assignment, as only the latter shows the original structure. [chap. 2]

- B. To research question 2/3: The presentation of Plotinus' treatises used in the ThA and of his teaching provide clues to the key function of the 31st treatise and to the intention of the author of the ThA. The 31st treatise shows the way from the sensory world to the intelligible world, which contains the ideas, i.e., it combines natural philosophy and theology. A great defender of this doctrine was Amelius. Amelius' possible authorship of ThA can also explain why there cannot be found any titles from Porphyrius' edition of the Enneads in ThA nor any treatises that emerged after Amelius left Plotinus. [chap. 3]
- C. To research question 2: The incorporated sections of the 31st treatise are introduced with regard to the Greek text and their treatment in the Arabic Kf and then presented and for the first time translated into German from their Latin version of the ThA (Lf). An overall summarizing containing the sections divided into tracts IV, XI and the final part of ThA makes clear its central role in understanding the ThA. The path to intelligible knowledge is described, which every human soul can strive for thanks to its congenital intellect on the basis of the images of the luminous intelligible beauty. Tract XI takes on a further level of knowledge as an independent tract: the admirable luminous heavenly world serves as a parable of the intelligible world and of the revealing of the divine intellect. The final part shows the return of the intelligible soul, its enlightenment or restoration of its intelligible primordial state as the goal that is as well the beginning of Genesis, because it presents the divine word, i.e., the logos of God. ThA concludes that nobody correctly recognizes the intelligible matter, i.e., the logos, and its splendour in this world, because it is covered by so many forms. [chap. 4–8.1]
- a) In contrast to the Arabic Kf, the Lf contains in tract IV the harmonization passage. The mere mention of this passage in the integrated table of contents of Kf and the parallels of this passage between the Judeo-Arabic fragments and the Latin version confirm the Lf as the original one. This passage is important for the complete understanding. It links Aristotle's sensory world to Plato's world of ideas with the help of Plotinus' texts. [chap. 4.3]
- b) The Latin text contains over 100 sentences which refer to the 31st treatise edited in ThA and are listed in the *Index Alfabeticus Sententiarum Operis Insigniorum* of Petrus Nicolaus together with further aphorisms of ThA. These sentences I have underlined show the core theses for the path to truth and the recognition of it. They show that the author of ThA wanted to create an entire philosophy and also illustrate the impact of Plotinus and ThA on the history of ideas. The translator Petrus Nicolaus considered the ThA as *sapientia absoluta* and *scientia individua*. [chap. 4–6]

- D. The legacy of Plotinus' treatises and ThA as part of a general historical development is supplemented by the history of reception with special focuses [chap. 8.2–3]:
- a) The first-ever analysis of the six *dogmata* of the Catholic Index Congregation's ban proceedings against Patricius' Latin ThA (1593-96) shows that they concern Plotinus' doctrines, such as those of animal incarnation, the pre-existence of the soul and Genesis of the intelligible world i.e., the *verbum creatum*. Patricius' defence that he was misquoted is comprehensible. Patricius' *Nova de Universis Philosophia* and the accusations of the prohibition court show that Patricius represents the core doctrine of Plotinus, that one is able to see the admirable divine creation through contemplation of its intelligible beauty and light. Some of his teachings were considered incompatible with the Catholic faith.
 - b) In terms of reception history, the ThA has developed its effectiveness in the metaphor of light and (according to its claim) as a universal theology, insofar as it can point the way to the intelligible-divine origin for every individual on the basis of the "intellect given at birth".
 - c) At the end of the 17th C Johannes Beckh considers research on a possible author of the ThA (1688) as difficult, since the original is missing and the translation from Arabic into Italian and then into Latin has made the author's style unrecognizable. He shows that ThA doesn't contain Aristotelian doctrines.
- E. To research question 3: The Plotinian treatises dealt with ThA are explained in the spirit of Plotinus. By introducing doctrines with "we say", the author makes himself Plotinus' spokesman. This proven exact knowledge of Plotinus' treatises concerning the ideas being inside the intellect as well as his theses of the unity of the three intellects or demiurges and his doctrine of the *verbum creans*, *verbum divinum*, Logos of God lead to conclusions about a possible authorship of a disciple of Plotinus: Amelius. He defended Plotinus' doctrine of the ideas being inside the intellect as Plotinus' spokesman and was already known in antiquity for his rereading of the Prologue of John by Eusebius. The reference to the Prologue of John has been repeatedly stated in the reception history e.g., from Beckh. This suggests that the doctrine of the "divine word" was not an interpolation as the consensus is but belongs to the original Lf. That supports the hypothesis of Lf as original.
- F. The conclusion summarizes the findings. The parallel assignment of Lf and Kf to the Plotinian main question or main theorem proves the same structure of 14 tracts for Kf as is preserved in Lf and so confirms the latter to be the original one. Thus, the function and division of three passages of the 31st treatise to three tracts of ThA are understandable. Mīmar IV shows the *epistrophe*, *katharsis* and *ascension* of the human soul to the intelligible world by the *contemplation* of the *inner luminous beauty*. Mīmar XI serves as a parable of the intelligible world or the *verbum divinum* that emerges by the human soul and by the universal soul. In Mīmar XIV, the beginning and the goal are united as the philosopher announced in Mīmar I. The soul actively strives back to the divine Logos in order to get united with the logos in the intelligible world, because it is pre-existent, eternal and intelligible. After the return of the soul the beginning of the (intelligible) genesis and its emergence are shown again. Previously, the mention of the hieroglyphs has shown the inner truth of the characters. In this way, the author of the ThA may have implied, that Plotinus' teaching of the cyclical genesis should be honoured by the ThA. Since the content of ThA requires a profound knowledge of Plotinus his student Amelius is considered as a

possible author. This thesis is supported by the reference of ThA and of Amelius to the Prologue of John, in which the emergence, epistrophē and return of the logos is shown.

- G. In a glossary, relevant Latin vocabulary is included with its Arabic, Greek and German equivalents for comparison and for illustrating shifts in terms e.g., how a philosophical *logos* becomes a theological *kalām* or *kalima* and a *verbum creans* or *verbum divinum* of a scriptural religion. [chap. 10]
- H. The appendix includes the following systematic compilations:
 - a) The text passages of the 31st treatise in Greek / German in the order they have in the ThA including the marking of Plotinus' teachings, which are indicated by the term "we say", written with golden ink, in the AS-Ms and without golden ink in the Judeo-Arabic fragments, to show how well the author knew Plotinus because these teachings of Plotinus are not introduced by the term "we say" in the Greek text and therefore not easy to understand, that means the author of ThA has made Plotinus' teachings more understandable. [chap. 12.1]
 - b) The numbering of the preserved Judeo-Arabic fragments of the 31st treatise. [chap. 12.2]
 - c) The Judeo-Arabic fragments of the ThA with regard to the 31st treatise, which are considered to be lost, but reconstructed on the basis of the Arabic Kf. They may give a clue to key themes of the ThA and make it possible to recognize the digitalized fragments and to assign them. [chap. 12.3]

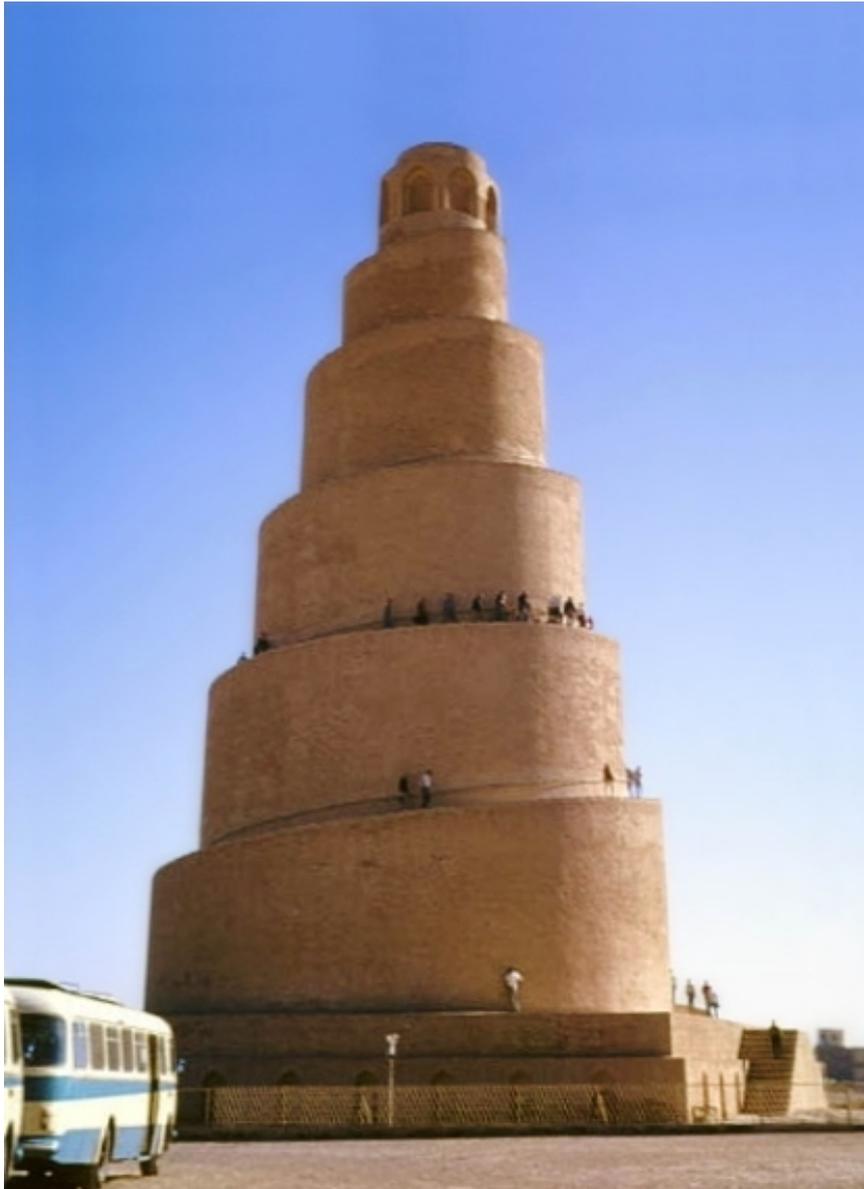


Abbildung 12-9 Spiralminarett „al-Malwīya“ von Sāmarrā'. Lizenz CC BY-SA 3.0.¹²⁴⁰

Die mu'tazilitische Erkenntnis-Lehre prägte den abbasidischen Herrscher al-Mu'taṣim bi'Llāh. Al-Mu'taṣim wählte im Jahr 836 Sāmarrā' zu seinem Regierungssitz. Das aus dieser Zeit stammende Spiralminarett von Sāmarrā' verdeutlicht die Erkenntnis-Lehre: den Aufstieg von der Vielfalt zur Einheit, zur höchsten einzigen und absoluten Erkenntnis, durch eine kreisförmige Spiralbewegung. Das höchste Wissen erscheint „wie der Mittelpunkt eines Kreises“ (s. Plotins Lehre). Einem al-Mu'taṣim bi'Llāh ist die „Theologie des Aristoteles“ gewidmet. Die Stadt nördlich von Bagdad ist noch heute eine bedeutende Wallfahrtsstätte.

¹²⁴⁰ Angeregt wurde diese Abbildung durch Novaks Aufsatz 1995, in dem ein ähnliches Bild vom Minarett von Sāmarrā' abgebildet ist.